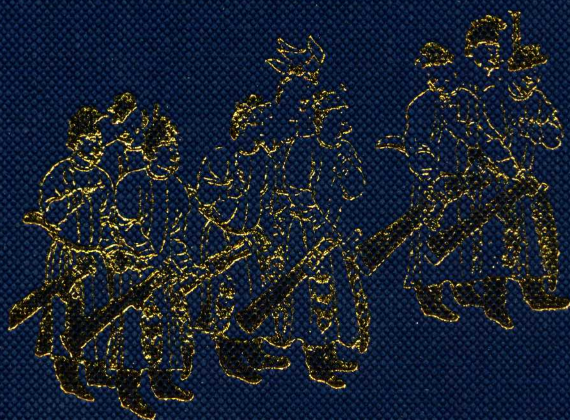
The Weft Prophecy Texts and Political Legitimation in Medieval China

神文时代

谶纬、术数与中古政治研究

孙英刚 著



上海古籍出版社

上架建议：中国史

ISBN 978-7-5325-7617-3



定价：98.00 元

易文网：www.ewen.co

神文时代

谶纬、术数与中古政治研究

孙英刚 著

The Weft Prophecy Texts and Political Legitimation in Medieval China

Sun Yinggang



上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

神文时代：谶纬、术数与中古政治研究／孙英刚著.
—上海：上海古籍出版社，2015.6
ISBN 978-7-5325-7617-3

Ⅰ.①神… Ⅱ.①孙… Ⅲ.①思想史—研究—中国—
中古 Ⅳ.①B215

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 083093 号



神文时代：谶纬、术数与中古政治研究

孙英刚　著

上海世纪出版股份有限公司
上　海　古　籍　出　版　社 出版

(上海瑞金二路 272 号　邮政编码 200020)

(1)网址：www.guji.com.cn

(2)E-mail：guji1@guji.com.cn

(3)易文网网址：www.ewen.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

苏州越洋印刷有限公司印刷

开本 635×965　1/16　印张 31　插页 12　字数 446,000

2015 年 6 月第 1 版　2015 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-7617-3

K·2033　定价：98.00 元



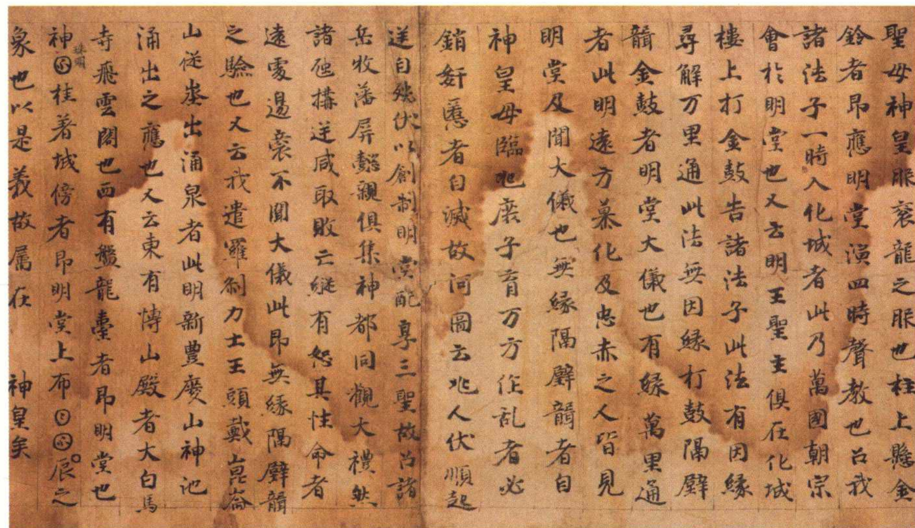
彩图Ⅰ-1 敦煌P.2683《瑞应图》描绘的四凶鸟之一的发明，所谓“状似凤皇，乌喙，大颈，羽翼，又大足胫，身仁、戴智、婴义、膺信、负礼，至则兵丧之感”。敦煌P.2683为精抄本，不全，极残损。书中有彩绘祥瑞动物之图，每图皆有诠释，并注出典。



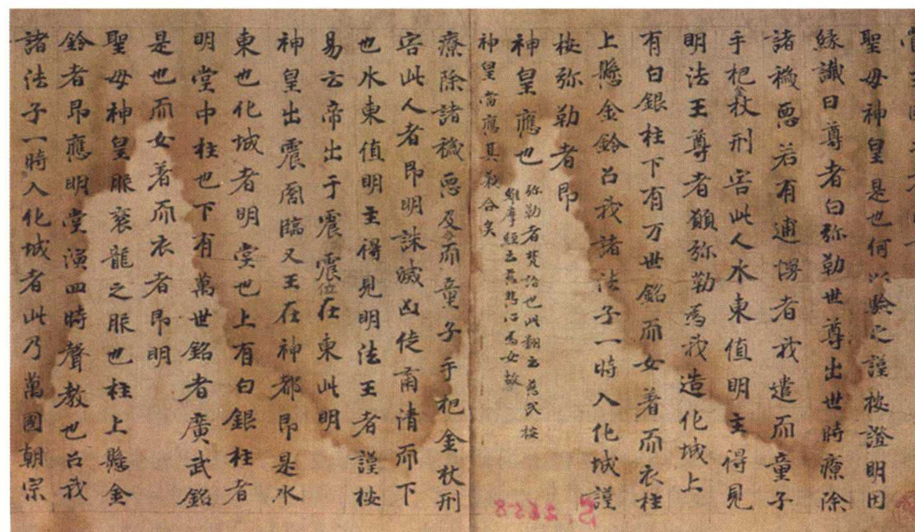
彩图Ⅰ-2 敦煌P.2683《瑞应图》描绘的灵龟衔洛书而出的情景，“洛书者，天地之符”。灵龟也是中古时代重要的祥瑞之一。



彩图Ⅰ-3 敦煌P.2683《瑞应图》描绘的黄龙。因为李唐以土德自命，黄龙出现被视为大瑞，政治宣传中多有黄龙出现，比如玄宗上台之前即以黄龙为自己的符瑞。在他担任潞州别驾时期，“州境有黄龙白日升天”。玄宗开元七年（719）享太庙乐章第十六首《皇帝酌醴齐用文舞》一章的歌词就有对此的歌颂，所谓“黄龙蜿蟺，彩云蹁跹。五行气顺，八佾风宣。介此百禄，于皇万年”。



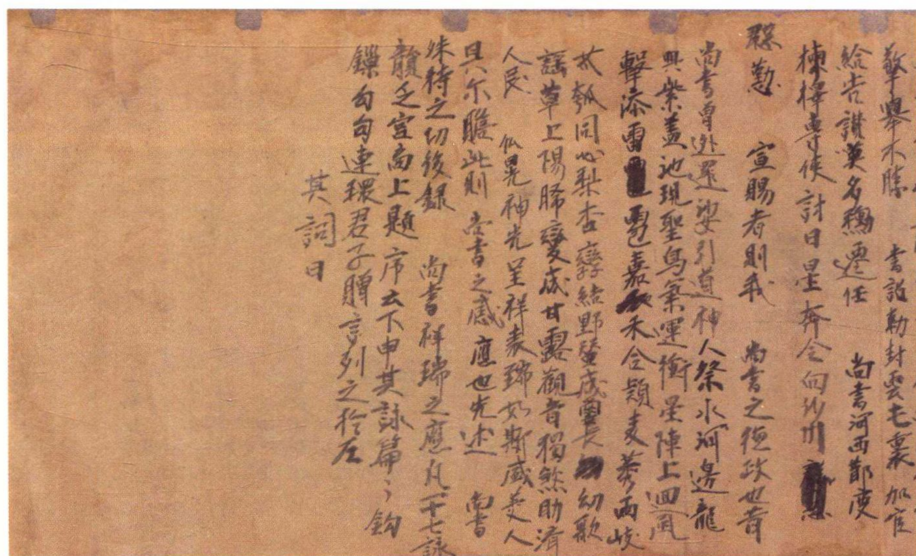
彩图Ⅰ-4 S.2658敦煌本《大云经疏》，是武则天上台重要的政治宣传文件，是杂糅了佛经与阴阳谶纬的产物。图示内容证明，武则天将新丰山涌也纳入了《大云经疏》的内容之中，将这一本来属于灾异的事件用佛教的新理论加以诠释，其云："又云我遣罗刹力士王，头戴昆仑山，从地出涌泉者，此明新丰庆山神池涌出之应也。"此处《大云经疏》引用《普贤菩萨说证明经》的说法，后者作"力士罗刹王"。



彩图Ⅰ-5 S.2658敦煌本《大云经疏》，此处内容反复提到，武则天上台，是"出震周临"。"水东值明主，得见明法王者，谨按《易》云：'帝出乎震'，震在东此明神皇出震周临，又王在神都，即是水东也。"



彩图Ⅰ-6 伪满洲国“康德”元年大典纪念章，正面文字为“帝出乎震”。


給告讃美名為遷任 尚書河西節度
棟樑尊使 討日星奔金向沙州 [illegible]
聰勤 宣賜者則我 尚書之德政也昔
尚書曾逃邏娑引道神人祭水河邊龍
興紫蓋池現聖鳥氣運衝星陣上迴風
擊添雷 [illegible] 嘉禾合穎麥秀兩岐
太瓢同心梨杏連結野蠶成繭 [illegible] 幼歌
謠草上陽睇變成甘露觀音獨煞助濟
人民 仏晃神光呈祥表瑞如斯感是人
只尔瞻此則 尚書之感應世光述 尚書
殊特之切後録 尚書祥瑞之應凡一十七詠
韻之宜尚上題 序云下申其詠篇之鈎
鏁句句連環君子贈言列之於左
其詞曰

彩图Ⅰ-7 敦煌文献P.3554V《谨上河西道节度公德政及祥瑞五更转兼十二时共一十七首并序》，追颂张议潮早年出逃逻娑（拉萨）的神异事迹和种种祥瑞，此处内容显示为：“昔尚书曾逃逻娑，引道神人，祭水河边，龙兴紫盖，池现圣鸟，气运冲星。”“龙兴紫盖”，显就是“黄旗紫盖”的变种，是云气占的说法。显见归义军对中原地区的政治宣传和操作也习以为常。



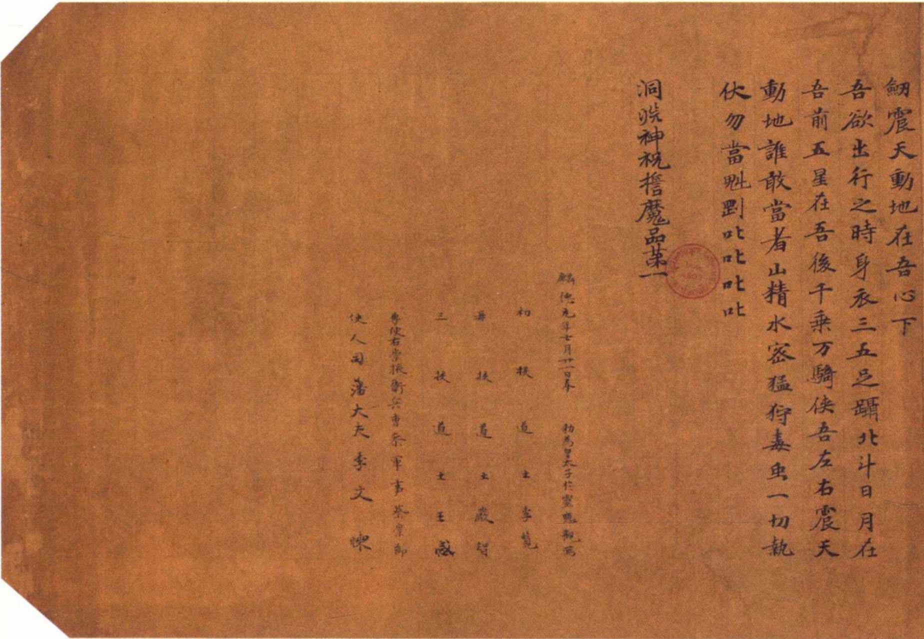
彩图Ⅰ-8 敦煌文书S.3326现存卷首的占辞："吕不韦说凡近原阜有气如万丈竿冲天直竖，黄者，天子之气也。" 这种对天子之气的描述，跟纬书、官修天文志等记载相符，说明此类知识具有连续性。相对应的云气图像就是以冲天直竖为特征，刘备在四川称帝，就有术士提供云气的证言："西南数有黄气，直立数丈。"此类记载屡屡见于史籍。







彩图Ⅰ-9 S.3326的星图。中古以前天文和气象（云气、光象）是连在一起的知识，古人并不知道大气层的存在，所以统称为天文气象，而官修天文志以及传统阴阳五行类的知识，均是天文气象并称，或简称天文。敦煌文献也不例外，S.3326也是将星占和气象放在一起。

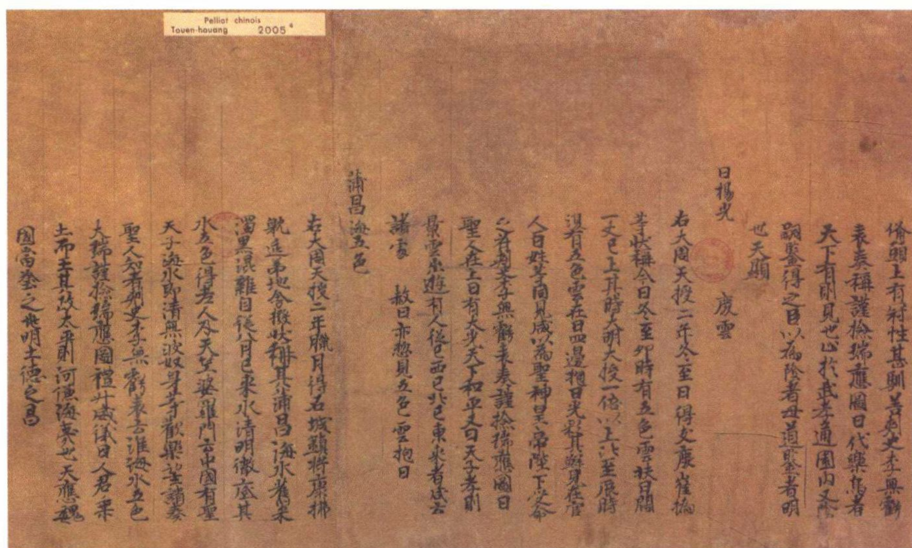


䨓震天動地在吾心下
吾欲出行之時身衣三五足躡北斗日月在
吾前五星在吾後千乘万騎侠吾左右震天
動地誰敢當着山精水盗猛狩毒虫一切執
伏勿當魁剛叱叱叱叱

洞渕神呪撍魔品第一

麟德元年七月廿一日奉 勅為皇太子於靈應觀寫
初校 道士李覽
再校 道士嚴智
三校 道士王感
專使右崇掖衛兵曹參軍事蔡崇節
使人司藩大夫李文暕

彩图Ⅰ-10 敦煌两件《洞渊神咒经》抄本P.3233、P.2444，末题：“麟德元年（664）七月廿一日奉敕为太子于灵应观写”。图示为P.3233号局部。《洞渊神咒经》预测李弘出世，真君降临，其文多有刘氏复兴、李弘继立的政治性预言，比如“至甲午之年，刘氏还住中国，长安开霸，秦川大乐。六夷宾服，悉居山薮，不在中川。道法盛矣。‘木子’、‘弓口’，当复起焉”之类。敕写此经，可能正是为了表示李弘是应谶当王，合乎天意。



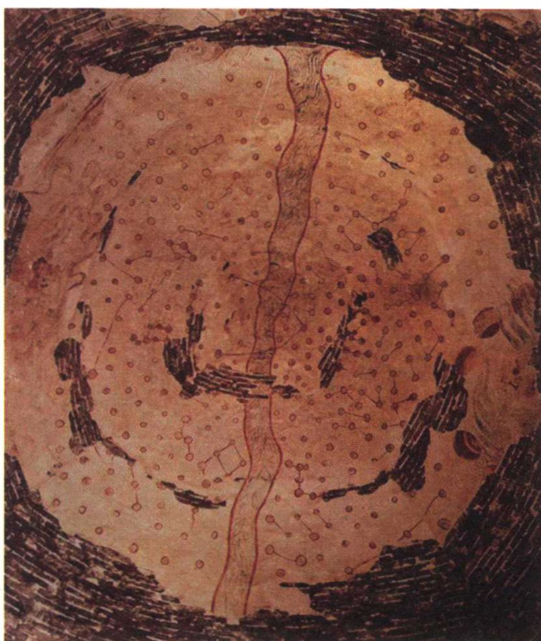
彩图Ⅰ-11 P.2005《沙州都督府图经》（另有P.2695、P.5034两号），首尾缺佚，其存者长不逾三丈，始于水渠，竟于歌谣。其中详细记载了沙州地方官府向中央汇报祥瑞的情形，是理解唐代祥瑞与政治宣传、中央与地方关系的重要材料。此处记“庆云”、“蒲昌海五色”条，后者即所谓“武周天授二年腊月，得石城镇将康拂就延弟地舍拨状称，其蒲昌海水旧来浊黑混杂，自从八月以来，水清明彻底，其水五色。”沙州刺史李无亏依据《瑞应图》、《礼斗威仪》的记载，将蒲昌海水变清解释为“人君乘土而王，其政太平”的征兆。



彩图Ⅰ-12 P.2005《沙州都督府图经》，此处记“黄龙”、“五色鸟”等条。



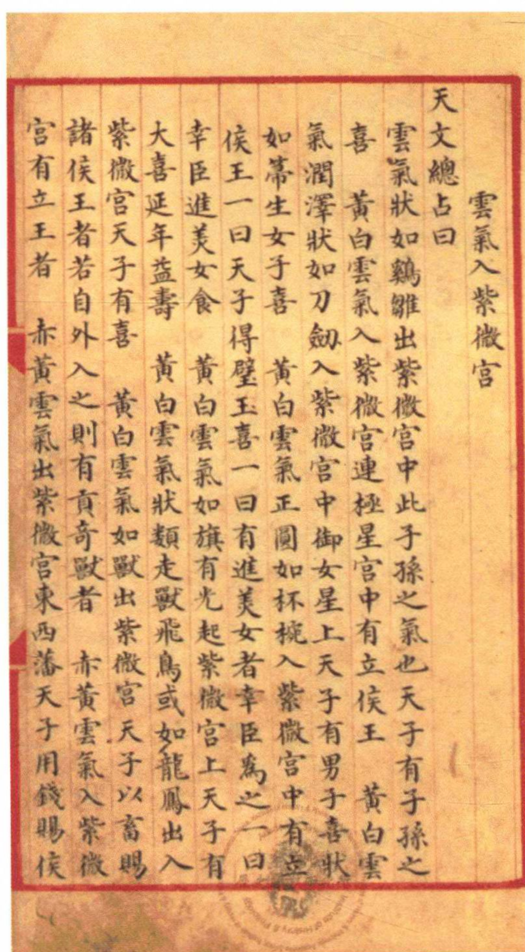
彩图Ⅰ-13 藏于印度Madras Government 博物馆的转轮王浮雕，呈现了一位转轮王为“七宝”围绕的景象。武则天在政治宣传中，也是强调自己的转轮王身份，并且制造“七宝”，在大朝会时陈列。



彩图Ⅰ-14 北魏墓顶呈现的银河。绘于北魏孝昌二年（526）。全图有星辰三百余颗，有的用直线联成星座，最明显的是北斗七星，中央是淡蓝色的银河贯穿南北。整个图直径7米许。这幅星象图是我国目前考古发现中年代较早、幅面较大、星数较多的一幅。



彩图 I –15 那珂通世（1851–1908年）

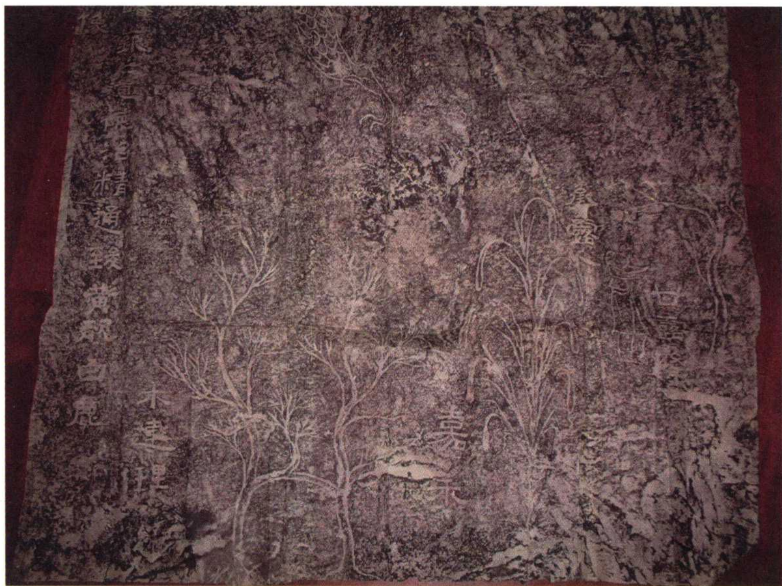


雲氣入紫微宮

天文總占曰

雲氣狀如鷄雛出紫微宮中此子孫之氣也天子有子孫之喜　黄白雲氣入紫微宮連極星宮中有立侯王　黄白雲氣潤澤狀如刀劒入紫微宮中御女星上天子有男子喜狀如幕生女子喜　黄白雲氣正圓如杯椀入紫微宮中有立侯王一曰天子得璧玉喜一曰有進美女者幸臣爲之一曰幸臣進美女食　黄白雲氣如旗有光起紫微宮上天子有大喜延年益壽　黄白雲氣狀類走獸飛鳥或如龍鳳出入紫微宮天子有喜　黄白雲氣如獸出紫微宮天子以畜賜諸侯王者若自外入之則有貢奇獸者　赤黄雲氣入紫微宮有立王者　赤黄雲氣出紫微宮東西落天子用錢賜侯

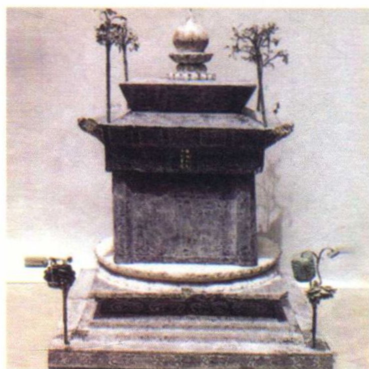
彩图 I –16 中研院史语所傅斯年图书馆所藏《天文象占》。



彩图Ⅰ-17 《汉武都太守汉阳阿阳李翕西狭颂》之《五瑞图》，刻于东汉建宁四年（171）六月。呈现了五种祥瑞，包括黄龙、白鹿、嘉禾、甘露、木连理。



彩图Ⅰ-18 延历寺藏桓武天皇像。



彩图Ⅰ-19、Ⅰ-20 1985年出土于庆山寺地宫（位于西安临潼区新丰镇）的舍利宝帐和装有佛祖真身舍利的舍利容器。庆山涌出之后，后与佛教联系在一起。武则天改新丰县为庆山县，并立庆山寺。在武周时代，庆山寺因为政治的缘故，地位崇高，有“东庆山、西法门”之说。庆山的内容也出现在《大云经疏》和《宝雨经》中。

序　言

中国中古政治史的研究，多少年来一直在内藤湖南的“唐宋变革论”，陈寅恪的“关中本位政策”、“种族与文化”、“内政与外族的关联性”等几个命题内兜圈子。赞同者有之，使得同一命题越做越深、越做越细；反对者也不乏其人，但破多于立，虽然指陈这些学说的种种不是，但却未能建立新的学说。

中古政治史研究，亟待转换视角，开拓视野，寻找突破点。记得多年前谷川道雄教授来北大历史系访问，他晚年一直在“兜售”内藤湖南的理论，当时我被历史系指派去与他对谈，我以唐代宗教史的变迁为例，力陈变革的分水岭在安史之乱，其时我正在通过四川禅僧的《历代法宝记》所编师子比丘击败外道末曼尼和弥师诃的故事，来考察安史之乱前后佛教、摩尼教、景教内部不同社会力量的变动情形。谷川教授肯定地说，内藤的理论的确忽视了宗教方面。

其实，不论是内藤湖南，还是陈寅恪，他们的观点自然受到自身家族和所处时代及社会环境的影响，因此关注点多在皇帝贵戚，在世家大族，在社会精英，而很少关注社会下层、边缘、左道旁门。然而，一个社会的变迁，并不仅仅在于上层社会，社会下层的各种势力的升迁变化，越到后来，越形重要，这是当今治史者普遍的看法。

孙英刚即将出版的这部专著，正是从宗教信仰的角度出发，来讨论中古时期社会上非常流行的各种谶纬、术数学说与政治史的关系。他用“神文与人文”、“天命与天道”、“预言与灾祥”、“历术与历数”、“乌托邦与救世主”等几个相互对应的概念，选择魏晋到隋唐时期一些典型的事例，做深入剖析，从宗教信仰的角度，对中古政治史的研究，大力推进了一步。

英刚早年负笈北大历史系，喜欢史学，基础扎实，读书多，善思考。他大三的时候就写了一篇有关唐代宫廷政治斗争的文章，提出与陈寅恪不同的观点，我当时就觉得他勇气可嘉。后来他跟随我做硕士论文，因为那时我开始和学生们一起读长安史料，因为他有做宫廷政治的背景，就让他做长安的王府与政治的关系，颇多收获。以后他又远渡重洋，留学美国普林斯顿大学，从艾尔曼、太史文、陆扬等先生学习，于政治史之外，受到思想史、宗教史研究的熏陶。回国后，他有幸加盟新成立的复旦大学文史研究院，选择宗教信仰与中古政治史的关系作为研究对象之一，所学得以发挥，学问的规模得以扩大。本书所集论文，均为他回国后的新思考，新研究，新收获。

英刚研究生毕业前，一次聊天时对我说，现在学生为找工作都学开车，他能开大卡车。我祝愿他开着学问的“大卡车”，沿着康庄大道，继续前进，开拓出更多新的学问之路。

荣新江

2013 年 12 月 2 日

写于杭州旅次

目　　录

绪　　论

本书主要研究中古时代知识、信仰世界和政治世界的关联性，重点虽然围绕谶纬、术数展开，但是并不局限于此，而是着眼于中古时代统治合法性建立的知识、信仰背景及其内在逻辑。在绪论部分笔者围绕“神文与人文”、“天命与天道”、“历术与历数”、“预言与灾祥”、“乌托邦与救世主”五组关键词阐述本书的要义。绪论的行文风格和表达方式与正文略有差异，虽然看似更加理论化，但是却更加直白。之所以如此，跟本书的写作目的有关。就历史研究来说，笔者试图在中古史的研究方法和领域的更新、拓展方面，做一次不自量力的尝试，希望能够在排除现代理性主义干扰的情况下，从古人的内在逻辑出发，重新审视中古时代的知识史、政治史和思想史。所以正如诸位所将读到的那样，以往常被政治史和思想史忽略或低估的阴阳灾异、天文测量、五音音律、形法堪舆、星占气象、年历之学，笔者都努力揣度其内在知识逻辑，阐述这些知识与政治、思想之关联。除此之外，笔者也希望在中古史研究之外，还能有一些其他的意义。绪论部分的行文特色，正是这种苦衷的产物，希望大家能够理解和原谅。

一、神文与人文

笔者所谓“神文”和“人文”[1]，纯粹是基于政治思想角度的考虑，是为

---

① 人文主义（humanism）是文艺复兴时期新兴阶级反贵族反教会斗争中形成的（转下页）

了方便讨论专制王权的思想来源而借用的概念。在神文主义的思想体系中，统治合法性来自天/神，人只是天或者神的秩序的一部分。在中古时代弥漫的天人感应、阴阳五行的知识体系中，人类世界是天命秩序的反映；在近代科学化的一些社会思想体系中，人又往往被视为自然秩序的一部分，连人类社会自身的发展趋势，都不由人来决定，而是由某种必然性决定的。从根本上说，不论是天命还是必然规律，都是对人类本身的某种否定，而借助于外部秩序解释人类社会自身的秩序。在笔者看来，这两者之间并无显著的区别。

从汉代到隋唐，存在一个绵延近千年的儒家的神学主义时代。纬学为经学的重要组成部分，当时许多其他的知识体系，比如天文、气象、音律、历法、祥瑞灾异、阴阳五行，乃至许多信仰体系如佛教、道教，无不与其紧密相关。这些知识和信仰系统，共同构成了中古时代的知识世界和信仰世界①。笔者的"神文"的含义有二：其一，谶言往往"诡为隐语，预决吉凶"，谶书"立言于前，有征于后"，作为谶知识和思想重要来源的纬书，也带有强烈的神学色彩。这些文献，可谓"神文"，近乎"sacred texts"。正如李学勤所论，正如"基督教的《圣经》，于《旧约》、《新约》之外，还有所谓伪经（Apocrypha），其中不乏富于史料或文学价值的篇章"②。如果强用西方术语比附的话，谶是 prophecy，而纬则是 Apocrypha，与谶不同，纬书不拘性质如何，总是要解经，虽然杂入谶的内容，但从汉代到唐代，都被视为经

（接上页）思想体系，它主张一切以人为本，反对神的权威，把人从中世纪的神学枷锁下解放出来。作为专有名词，它到了 19 世纪才出现，但是作为一种思想潮流，它从开始就在人类心灵世界中一直存在着。《易·贲卦·彖传》云："刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。"《易·革·彖辞》云："汤武革命，顺乎天而应乎人。"顺乎天为神文，应乎人为人文。

① 佛教传入中国，深受谶纬、术数、阴阳灾异学说的影响，乃至佛教典籍中相关痕迹屡屡可见，比如佛经用阴阳灾异说来解释自身的因缘报应，这些俱属格义（meaning-match）之法，但也反映出当时中国本土的知识和思想世界是如何的。这一方面的研究，还有很大的潜力可以挖掘。

② 李学勤《〈纬书集成〉序》，安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 2 页。

学不可或缺的内容[1]。《四库全书总目提要》云:“按儒者多称‘谶纬’,其实谶自谶,纬自纬。谶者诡为隐语,预决吉凶;纬者经之支流,衍及旁义。盖秦汉以来,去圣日远,儒者推阐论说,各自成书,与经原不相比附。如伏生《尚书大传》、董仲舒《春秋》阴阳,核其文体,即是纬书,特以显有主名,故不能托诸孔子。其他私相撰述,渐杂以术数之言,既不知作者为谁,因附会以神其说。迨弥传弥失,又益以妖妄之词,遂与谶合而为一。”这也正是唐代禁谶不禁纬的根本原因。其二,从汉代到唐代,虽然学术与思想几经变革,但是就政治论述而言,总归不脱神文主义的总体架构。纬书所代表的思想传统在中古时代政治生活中的地位,被严重低估了。即便是纬书思想的研究者,也认为,“西周以后,以儒家学说为代表的理性主义思潮逐渐占据了中国文化的主流地位。纬书的神秘主义,除了在汉代风行一时,在中国古代的其他时期多被视为异端,而摒弃于严肃的学术研究以外”[2]。费正清也认为,儒家学说“最主要的是主张一种温和的人本主义——以人而非上帝作为宇宙的中心。……源出于一个古代圣人的始终一贯的思想体系,竟能在这么多世纪里成为政府权力合法性的理论依据,这种现象在世界上任何别的地方是从未有过的”[3]。所谓儒家学说的理性主义色彩,更多的是在宋代理学或者道学兴起之后逐渐形成的新面貌。从汉代到唐中期,可以说,儒家思想的重心,至少在政治论述上,“天”依然是最重要的核心概念。

可以说,汉代出现的儒家神学化,是儒家思想史怎么强调都不过分的大事。虽然后来如柳宗元、朱熹等儒家知识分子将其归结为一种倒退,但

---

① 谶与纬的关系,类似所谓小传统与大传统的关系,谶言往往借用纬书中的只言片语或者某种思想传统,但是其更加简单明了,更为普通大众所理解,不似纬书带有强烈的儒家经典的论述套路和逻辑。或者说,谶是草根传统,纬是文本传统,虽不准确,但也可聊表两者的某种微妙区别。1956 年,美国人类学者 Robert Redfield 在其名著《农村社会与文化》(*Peasant Society and Culture*)中发挥了所谓文化中“大传统”和“小传统”的概念,一时成为学者们分析文化结构的重要工具。他认为“大传统”是由该文化中精英分子所创作的文化,是有意识、有传承的一种主动的文化传统;而“小传统”则是大多数民众所共同接受并保有的文化,是一种习而不察的文化传统。参看 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago: Chicago University Press, 1956.

② 吕宗力、栾保群《〈纬书集成〉前言》,第 6 页。

③ 费正清著,张理京译《美国与中国》,北京:世界知识出版社,2001 年,第 41 页。

实际上在当时的历史语境里，这正是儒家学说纳入其他知识成分，拓展自身生命力的体现。顾颉刚认为谶纬出现负有三种使命：一是使术数文化系统化；二是使王莽、刘歆们所倡导的新古史和新祀典的学说更有根据；三是把所有学问、神话纳入"六经"之中，使孔子成为教主，"六经"成为天书①。侯外庐也认为，谶纬是神学和庸俗经学的混合物，白虎观会议使谶纬成为"国教化的法典"②。钱穆在《国学概论》中说："中国学术具最大权威者凡二：一曰孔子；一曰'六经'。孔子者，中国学术史上人格最高之标准，而'六经'则中国学术史上著述最高之标准也。"纬书一则化六经，为六经作六纬相配；二则神化孔子，赋予他新的角色③。

冯友兰在其《中国哲学史新编》中，专辟有《纬书的世界图式》一章，专门讨论了纬书中的宇宙发生论、时空图式等哲学范畴。先秦儒家首重伦理、理性，较少形而上的哲学层次的探讨。纬书则继承了《易传》和阴阳五行家的宇宙观，认为象、数构筑起宇宙模型④。从政治思想史的角度来说，"天"的概念被融入儒家思想，是儒学思想在汉代发展的结果。公元前3—2世纪，当时阴阳五行的宇宙学说，以其复杂而精密的优势，已经在人们的心灵世界占据主导地位。儒家学者要想赢得政治上的支持和社会的认同，只能将自己的学说神学化，将阴阳五行的宇宙学说纳入自己的知识和信仰体系。其集大成者，前有董仲舒等人的推波助澜，后有郑玄等人的阐发诠释，使整个儒家思想理论体系出现神学化的特点。但这绝不是儒家思想的退化，而是其主动地扩展自己的领地，并且从关注人道，转变为顺乎天、应乎人的双重价值取向——在笔者看来，这正是儒家思想从汉代一直到宋代理学兴起之前的核心精神，也是儒家学说能够取代其他理论体系，在汉代脱颖而出的原因所在。它的神学化，为君主独裁提供了最好的

① 顾颉刚《秦汉的方士与儒生》，上海：上海古籍出版社，1998年。

② 侯外庐《中国思想通史》(第二卷)第七章《汉代白虎观宗教会议与神学思想》，北京：人民出版社，1957年。

③ 钱穆《国学概论》，北京：商务印书馆，1997年，第2页。纬书中有大量尊孔的论述，比如《易是类谋》云："命机之运，由孔出，天心表际，悉如河洛命纪，通终命苞。"《尚书考灵曜》云："卯金出轸，握命孔符。"参看安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第284、356页。

④ 冯友兰《中国哲学史新编》，北京：人民出版社，2001年。

精神武器和理论自信，将后者统治合法性的基础，归结于天——超乎人类世界之上的、代表最高和必然趋势的力量，这在当时的知识、信仰世界里，是最为严密，也最为大众崇信的逻辑。

尽管唐代时阴阳五行、天人感应的宇宙观影响已大不如以前，但是依然在学术和思想上占据显著的位置。如果我们仔细阅读代表官方立场的《五经正义》，就可以发现，唐代官方学者对儒家经典的阐释，依然不脱这种宇宙观的影响。孔颖达等人引用了大量谶纬之学的说法，来阐述儒家的典籍。《五经正义》因为屡引纬书，遭到清儒皮锡瑞等激烈批评[①]。

如果孔颖达等儒家学者还不具备说服力，我们再看看当时其他的一类学者，比如吕才、李淳风等，他们以"技术"著称，被认为掌握着当时最高的关于天地自然的知识。不论从他们的著作，还是活动来看，其知识主体，也依然是阴阳五行、天人感应的儒学思想或者术数知识。至于像魏徵、李延寿这些史家，或者张说、陈子昂这些文人，其议论、叙述，也无不渗透祥瑞灾异之观念。《隋书·经籍志》将谶纬之书系于儒经之下，可见依然认为谶纬之学是儒家学说的一部分，至少可以补充六经之缺，那些将魏徵拔高为儒家典范的观点[②]，很可能是脱离了当时的知识和思想语境，被后世或者当代学者想象和构建起来的。

大而论之，就中国历史上中国政治意识形态[③]主要的演进，可归纳为三个阶段，第一就是直到唐代依然盛行的天人感应、五德终始说；其二是

---

① 皮锡瑞《经学历史》，台北：河洛出版社影排本，1974 年，第 202 页。关于《五经正义》与纬书的关系，参看楠山春树《毛诗正义所引的纬书》，收入安居香山编《谶纬思想的综合研究》，东京：国会刊行会，1984 年，第 197—226 页。

② 比如，魏侯玮对魏徵的论述，参看 H. J. Wechsler, *Offering of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the Tang Dynasty*, New Haven: Yale University press, 1985.

③ "意识形态(ideology)"这一术语是法国大革命以后出现的。它是一种习俗中暗含的"常识性"假设，人们据此进行语言交流，并通常对此毫无觉察。意识形态基于权力关系形成，并进一步维护这种权力关系。不同社会以及某一社会的不同历史阶段，其意识形态是不一样的。但在一个权力关系分明且稳定的社会内部，很难找到不同的意识形态。参看 J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, 1984; Norman Fairclough, *Language and Power*, New York: Longman Group UK Limited, 1989.

从宋代开始的王道仁政说。虽然这一时期带有神秘主义色彩的知识仍然在政治中扮演一定角色，但是随着理学或者道学的占据主流，士人的关注点从天上拉回到人间，这一点从欧阳修等人的观点可以窥见一斑。这不是笔者的领域，兹不赘述，期待来者；其三则是近代以来的新变化，理想的形态是以民元约法为基础的宪政说。这种从神—人—法为依归的政治合法性论述，跟当时的知识和思想背景是相契合的[①]。

从神文到人文，从天命说到王者仁政说，这是唐宋之际思想变革的一大面相。从政治和思想意义上说，可能其重要性远远大于所谓文人价值从文到理的转变[②]。《隋书·经籍志》将谶纬之书归为经类，论曰：

> 至宋大明中，始禁图谶，梁天监已后，又重其制。及高祖受禅，禁之逾切。炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与谶纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内，亦多散亡。今录其见存，列于六经之下，以备异说。[③]

隋代文帝、炀帝禁谶纬之书，但《五经正义》屡引纬说，而所引纬书多有隋志未著录者，可知隋代虽在民间禁止谶纬，但是在朝廷经师并不禁称

---

① 笔者十余年前上刘桂生教授的课，深受教诲，这是从他的课堂笔记中吸取的观点。其实笔者是个悲观主义者，不太认为合法性的来源会很容易地转向民法。笔者觉得神学主义的天命说以及圣主仁政说，并未消褪，它们会依附于新的知识和信仰体系焕发出新的生命力。近代科学主义对人类社会有很大的推动，但是在政治思想上，科学主义被政治绑架，会发展出否定人的价值，将人定义为自然秩序一部分的倾向，当人变成零件和佐证历史规律的器物后，就依然是一种无神的神文学说。刘桂生教授还谈到政治合法性的标志是人民认同，而在中古时代，则是贵族认同。有时候，即便不受大众欢迎的政权也能避免崩溃，原因在于一个人数虽少但极具影响力的精英集团认可它的统治合法性。

② 参看包弼德(Peter Bol)《斯文：唐宋思想的转型》，南京：江苏人民出版社，2001 年。陈弱水对唐宋思想变革有新的阐述，可以说是在这一领域作出最大的贡献，他认为唐宋之际存在着从神学光芒解放出来的转折，参看陈弱水《唐代文士与中国思想转型》，桂林：广西师范大学出版社，2009 年，有关讨论参看孙英刚书评，《中国学术》(总第 29 辑，2011 年)，第 411—420 页。

③ 《隋书》卷三二《经籍一》，第 940 页。

引。到了唐代,禁谶不禁纬,纬书仍被视为六经的重要补充[①]。而且谶纬之书并非神文思想唯一的载体,中古时代大多数的知识体系都带有神学的色彩。从政治意识形态来说,真正对天人感应、五德终始的天命说提出挑战的,主要发生在中唐以后,比如柳宗元就是其中的典型代表。柳宗元将批判矛头对准了当时几乎所有主要类型的对更高存在物的设想:流行的超自然观念、道教对长生不老的追求、儒家关于“天”的概念等。现代理性主义者所说的“迷信”全部都是当时柳宗元批判的对象。

柳宗元对儒家“天”的观念的批判,正是对儒家神学化的反动,可谓代表了古文运动及宋代新儒学运动的方向。古文运动强调回到原典,不单单是想跳过外来的佛教,回归中华的传统,还在于排除超自然、“迷信”的成分,回归人心和道德——学者们大多认为这种潮流具有某种人文主义的思想特色。柳宗元批判儒家关于“天”的概念,中心正是汉代以来形成的儒学与阴阳五行宇宙论结合的情况。在这种儒学体系中,儒家的“道”和阴阳五行论所诠释的“天”是等同的。

在柳宗元看来,汉代儒学对阴阳宇宙观的接受和采用,是对儒家基本教义的严重侵犯。他有五篇文章专门批驳汉代儒学的这一“倒退”,对董仲舒、刘向、班彪等人大加挞伐,认为他们是诳乱后代。陈弱水认为,从风格上说,柳宗元的批评让我们想到伏尔泰在《哲学辞典》、《五十人讲道书》等作品中对《圣经》及其基督教义的抨击——尽管伏尔泰的评论要复杂得多[②]。其实,如果我们对比欧阳修、柳宗元等人的政治思想,就会发现,其与马基雅维利的意识形态非常相近,他们都强调政治应该从神回到人身上,政治是人的事情,上天(教会)不应干涉。

---

① 张宝三《〈五经正义〉研究》,上海:华东师范大学出版社,2010 年,第 795—822 页。

② 参看陈弱水著,郭英剑、徐承前译《柳宗元与唐代思想变迁》,南京:江苏教育出版社,2010 年,第 100—128 页。韩愈和柳宗元关于“天”的争论,参看户崎哲彦《唐代中期における儒教神学への抵抗:天命・祥瑞の思想をめぐる韩愈・柳宗元の対立とその政治的背景》,《滋贺大学经济学部研究年报》第 3 卷,1996 年,第 81—122 页。不过,虽然柳宗元抨击迷信与巫术,但是他自己也参与这样的“迷信”活动。这就是当时的思想氛围,每个人都不可避免地浸染其中。他也会写贺表给皇帝,庆祝祥瑞的出现。

宋代新的儒学潮流兴起，将佛、道、谶纬等带有神秘色彩的怪力乱神都排挤出正统学术体系，我之道为道，他道为邪道，是为道学。欧阳修作《论删去九经正义中谶纬札子》、南宋魏了翁作《九经要义》，删去谶纬之说，谶纬才最终衰绝。反映到其他知识领域，欧阳修作《新五代史》，取消自汉朝以来诸史相沿的《五行志》，代之以《司天考》，专记天象而不载事应；《新唐书》虽有《五行志》，也仅仅著其灾异而削其事应。从政治思想方面说，宋代以后，五德终始学说逐渐退出历史舞台①。经历了儒学复兴运动，在北宋中期以后士大夫的论说中，五德终始说、谶纬、封禅、传国玺等传统政治文化、政治符号都走向了末路，神秘论在儒学当中逐渐被摈弃了。

二、天命与天道

作为一个政治学概念，西方概念的天命（mandate）——姑且称其为“天命”——是由一个选区赋予其代表代表自己的权力。一个政府通过赢得民主选举而获得统治的正当性（legitimate mandate）是现代民主的核心概念。在政治哲学的理论里，“mandate”可视为一种人群与其代表达成的社会契约（social contract）或者政治契约（political contract），是构成机构权威凌驾于个人之上的理论基础。简单地说，西方概念里的“mandate”是赋予统治者统治权的合法性源泉。这与神文时代获得统治合法性的机理是一样的，但是其合法性源泉与前者不同——现代政治需要人民的认可，神文时代需要上天或上帝的认可。在基督教神学中，“mandate”是上帝的命令，是不容置疑的神谕。这比中国政治哲学传统中的“天命”概念更加具有广泛的意义，并非仅仅局限于有关王权的论述。在中国中古及其以前，君主统治合法性的源泉则可称为“mandate of Heaven”——货真价实的“天命”。只有获得天命的人才具有统治人民的资格。相反地，如果统治得很糟糕，遭到上天的唾弃，则其天命会转移到其他家族。这正是五德

① 相关论述，参看刘浦江《“五德终始”说之终结——兼论宋代以降传统政治文化的嬗变》，《中国社会科学》2006 年第 2 期，第 177—190 页。

终始、天人感应政治学说的精髓所在。

从本质上说,中国的君主是一种自身带有神圣性的统治者,可视为"Divine King"(神王)或者"Sacred King"(圣王)[①]。这种君主的神权,与其他权力的最大区别是它不屈从于任何世俗的权力,而仅仅受命于神或者天[②]。这样的君主是人民和神圣界(上天、上帝、神)之间的中介,往往被认为拥有特殊的资质,在中国政治传统中,君主被称为"圣"或者"圣人"。比如南朝的沈约就对作为圣人的君主有一段论述:

> 夫体睿穷几,含灵独秀,谓之圣人,所以能君四海而役万物,使动植之类,莫不各得其所。百姓仰之,欢若亲戚,芬若椒兰,故为旗章舆服以崇之,玉玺黄屋以尊之,以神器之重,推之于兆民之上,自中智以降,则万物之为役者也。[③]

中国传统君主不但是世俗世界的统治者,还是最高的祭司、上天的儿子,担负着沟通天地的责任。在天人感应的语境中,一个理想的君主,不但能够恩加四海,甚至使动植物都各得其所,出现种种祥瑞[④]。

基于上述的讨论,也就不难理解,早期中国帝王的一个根本特征就是能够理解天道的节律并保持人间事物与天道变化相一致。中国古代天文学实质上始终就是占星学,并且主要不是为农业生产服务的。《汉书·艺文志》数术略"天文"类下总结道:"天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。"[⑤]中国古代天文学的基本内容是凭着那时看

---

① 最早分析这一概念的是英国著名的人类学家和民俗学家弗雷泽(James George Frazer, 1854 - 1941 年),他在其名著《金枝》(*The Golden Bough*)中,详细分析了人类社会中出现的"圣王"(Sacred King)现象并进行了人类学的剖析,参看弗雷泽著,徐育新、汪培基等译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998 年。

② Elizabeth Perry, *Challenging the Mandate of Heaven: Social Protest and State Power in China*, Sharpe, 2002. 就连导致江山易主的革命,也被认为是顺乎天而应乎民——这才是汤武革命的核心精神。

③ 沈约《宋书》卷二七《符瑞上》,第 759 页。

④ 君权神授也曾是欧洲历史上非常重要的政治潮流。君主的权力被认为来自上帝,是神圣不可剥夺的。

⑤ 班固《汉书》卷三〇《艺文志》,第 1765 页。

来是反常或变异的天象，预言帝王或整个国家的休咎以及地面上灾祸的出现，从而尽了提出警告的责任，使之预先有所警戒或准备。《史记》中名为《天官书》，天官者，天上星官所呈之象，即天象，尤见"天文"一词之原初遗意。历代官史中的《天文志》，皆为典型的占星学文献[①]。

"观象于天，法类于地"[②]的占星学思想成了《易传》的核心观念，后来又经汉代儒生尤其是公羊学派董仲舒等人杂糅阴阳五行、天人感应思想，进一步成为神文主义的政治哲学的思想基础。太史公曰："自初生民以来世主曷尝不历日月星辰？"[③]已经点出天象对君主的意义。孟子说"五百年必有王者兴"，依据就在于木星、土星、火星每 516.33 年会聚一次[④]。五星、四星、三星汇聚，被视为强烈的革命征兆，直到唐代依然对政治宣传和实践产生影响。

"象"、"数"都是极为重要的思想和哲学概念，也是神文时代政治思想的根基。《周易》把数分为地数、天数，以象征阴、阳两种不同性质的事物。数，理也，也即天道变化的规律。在此基础上，董仲舒把人视为"天"的缩影、副本，叫做"人副天数"。人间社会的状况，反映的是天道变化。这也正是汉代儒学宗教化的重要层面。儒家学说经过西汉诸儒的改造，吸收阴阳五行等带有巫术、宗教性质的内容，形成了一整套基于天人感应、五德终始为基础的神文主义政治学说。这也正是汉武帝能够接受其为主导

---

① 江晓原《占星学与传统文化》，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 193—194 页。今人用"天文"去对译西方 astronomy 一词，其实是大违"天文"的中文本意的。其实东西方的天文学都未能摆脱神学思想的影响，或多或少带有占星术的色彩。笼统地讲，西方占星术倾向于探究日月众星对人体具有的某种作用，根据人出生时日月五星在星空中的位置来预卜人的一生命运；而中国占星术更相信天人感应和天人相通，把各种奇异天象看做是天对人间祸福吉凶发出的吉兆和警告。本书中所论之"天命"，是家国命数，而非个人命运。

② 葛兆光总结认为，构成中国人知识和思想的独特的理路或基础的东西，是对天象地形的观察与认识。可谓得其要义。参看氏著《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 19 页。天文星占，包括气象物候，都是中古时代与政治相关联的重要知识，值得深入探讨，不过本书篇幅有限，涵盖的内容不过是冰山一角，期待来者进行更深入的研究，笔者也当另书探讨。

③ 司马迁《史记》卷二七《天官书》，第 1342 页。

④ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 3, *Mathematics and the Sciences of The Heavens and the Earth* (Cambridge, 1959), p. 408.

思想的原因所在。从西汉一直到唐代,儒学宗教化是儒家思想的一条主线,纬学的兴衰也需要在这样的逻辑中得到解释。从唐中期到宋代出现的儒家思想的自我革命——回到原典的"古文运动"及清理门户的道学运动,其主要目标除了佛家道教之外,也包括儒家典籍和思想体系中的神秘主义元素——谶纬也包括在内。去宗教化,可以说是道学或者理学兴起的一大面相。

人间的帝王要证明他是真命天子,就要"取象于天",把国都建在与天上"中宫"相对应的"天下之中",以此证明自己的神圣性。在不同的宇宙结构中,天下之中的位置不同,天文测量对于验证天下之中意义重大,也就不再是简单的"科技"活动,而是与政权合法性紧密相关的政治活动。这正是本书第一章讨论天文测量与政治中心主义关联性的思想基础。在都城设计中,能够影响城市布局的知识,也无外乎如此。从汉代长安城、南朝的建康城,到隋唐的长安、洛阳,都无不取象于天。比如唐代洛阳,洛水贯都,有"河、汉之象",洛水所"副",正是天上的银河①。除了天文学的直接影响外,堪舆、厌胜等术数思想,也对这些城市的布局产生了重要影响,留下了显著的痕迹。

任何专制政权,除了使用刀剑、依靠暴力维持统治之外,还必须一手持剑、一手布道,劝服被统治者相信它们代表的是神圣的力量、历史的趋势、正义的方向。古今中外,概莫能外。在中古时代,天命说在塑造统治合法性当中占据主导的地位,对其构成挑战的,主要就是实力说——"逐鹿"说。不过"逐鹿"说基本上是被统治阶级所排斥和打压的,被视为是乱臣贼子频出的根源。西汉灭亡,东汉尚未建立,割据一方的隗嚣与班彪有一段对话。隗嚣极力否定刘氏的天命,认为"但见愚民习识刘氏姓号之故,而谓汉家复兴,疏矣",并且把刘邦取得天下总结为"昔秦失其鹿,刘季逐而掎之"。有感于隗嚣的言论,又见此类观点"狂狡之不息",班彪写下了《王命论》,极力为刘氏的天命辩护,而否认"逐鹿"说:

---

① 李林甫等撰,陈仲夫点校《唐六典》卷七《尚书工部》,北京:中华书局,1992 年,第 220 页。关于中古都城布局与天文、术数之关系,参看王静的新书《中古都城建城传说与政治文化》,北京:社会科学文献出版社,2013 年。

> 昔在帝尧之禅曰："咨尔舜，天之历数在尔躬。"舜亦以命禹。……至于汤武，而有天下。虽其遭遇异时，禅代不同，至于应天顺民，其揆一也。是故刘氏承尧之祚，氏族之世，著乎《春秋》。唐据火德，而汉绍之，始起沛泽，则神母夜号，以章赤帝之符。由是言之，帝王之祚，必有明圣显懿之德，丰功厚利积絫之业，然后精诚通于神明，流泽加于生民，故能为鬼神所福飨，天下所归往，未见运世无本，功德不纪，而得屈起在此位者也。世俗见高祖兴于布衣，不达其故，以为适遭暴乱，得奋其剑，游说之士至比天下于逐鹿，幸捷而得之，不知神器有命，不可以智力求也。悲夫！此世所以多乱臣贼子者也。若然者，岂徒阇于天道哉？又不睹之于人事矣！[①]

在班彪看来，刘邦虽然起自布衣，但是天命早著，他能当上皇帝，并非是因为天下逐鹿，"幸捷而得之"。"神器有命，不可以智力求"，乱臣贼子昧于天道，又不察于人事，才会认为通过成王败寇的暴力斗争就可以夺取天下。推崇天命说，贬斥逐鹿说，在南朝沈约看来，对维持统治秩序具有重要意义。他认为：

> 盖有愚暴之理存焉。见圣人利天下，谓天下可以为利，见万物之归圣人，谓之利万物。力争之徒，至以逐鹿方之，乱臣贼子，所以多于世也。夫龙飞九五，配天光宅，有受命之符，天人之应。《易》曰："河出图，洛出书，而圣人则之。"符瑞之义大矣。[②]

沈约跟班彪一样，认为逐鹿之说是"力争之徒"所秉持的理论，也是乱臣贼子屡屡出现的根源所在。所以沈约专门撰《符瑞志》，说明圣人"有受命之符，天人之应"，并非凭强力可以夺取。这一观点在《宋书》中屡屡可见，比如沈约在《宋书》卷一一《律历志·志序》中说："圣帝哲王，咸有瑞命之纪，

---

① 《汉书》卷一〇〇《叙传》，第4208—4209页。
② 沈约《宋书》卷二七《符瑞上》，第759页。

盖所以神明宝位,幽赞祯符,欲使逐鹿弭谋,窥觊不作,握河括地,绿文赤字之书,言之详矣。爰逮道至天而甘露下,德洞地而醴泉出,金芝玄秬之祥,朱草白乌之瑞,斯固不可诬也。若夫衰世德爽,而嘉应不息,斯固天道茫昧,难以数推。亦由明主居上,而震蚀之灾不弭;百灵咸顺,而悬象之应独违。今立符瑞志,以补前史之阙。"①显然在沈约看来,逐鹿说是天命论的大敌,也是乱臣贼子前仆后继的根源。沈约之所以立符瑞志,目的就是为了"欲使逐鹿弭谋,窥觊不作"。

隋代李德林因为梁士彦及元谐等人频有逆意,抗衡隋朝,仿照班彪作《天命论》,其中论道:"贼子逆臣,所以为乱,皆由不识天道,不悟人谋,牵逐鹿之邪说,谓飞凫而为鼎。"②李德林将逐鹿说斥为"邪说",认为此说违背"天道"、"人谋"。这跟《旧唐书》描述隋末群雄的态度是一样的,《旧唐书》史臣曰:"有隋季年,皇图板荡,荒主燀燎原之焰,群盗发逐鹿之机,殄暴无厌,横流靡救。高祖审独夫之运去,知新主之勃兴,密运雄图,未伸龙跃。"③南朝陈文帝诏书中也有类似观念:"故知神器之重,必在符命。是以逐鹿贻讥,断蚍定业,乱臣贼子,异世同尤。"④北魏道武帝诏书中也云:"世俗谓汉高起于布衣而有天下,此未达其故也。夫刘承尧统,旷世继德,有蛇龙之征,致云彩之应,五纬上聚,天人俱协,明革命之主,大运所钟,不可以非望求也。然狂狡之徒,所以颠蹶而不已者,诚惑于逐鹿之说,而迷于天命也。"⑤

笔者不厌其烦地论证中古时代逐鹿说或者凭借实力争夺统治权,实际并不居于政治宣传的主流,更在思想论争中遭到贬斥,重要的原因在于,对一个政权来说,以武力维持统治不能持久,任何政权都有建立统治

---

① 沈约《宋书》卷一一,第205页。
② 《隋书》卷四二《李德林传》,第1206页。
③ 《旧唐书》卷一《高祖本纪》,第18—19页。
④ 《陈书》卷三《世祖本纪》,第49页。
⑤ 《魏书》卷二《太祖道武帝本纪》,第37页。侯旭东认为,在"五德终始"说之外,逐鹿或天命,也是时人所提出的认识秦亡汉兴的重要解释。这种观念浸透着战国以来"天命"坠地与"人"的发现的时代精神。侯旭东《逐鹿或天命:秦亡汉兴与汉朝的历史解释》,复旦大学中古中国研究前沿讲座之二十二,2012年8月28日。天命说和五德终始说是紧密结合在一起的。而逐鹿说当属另一系统,即实力说。

合法性，或者正当性的必要。这不但是中古中国政治的现实，也是任何时代的写照。除了探讨军事实力和政治阴谋之外[①]，还必须关注这些专制政权存在的思想、知识和舆论基础。这不但是政治史的重要内容，也是中古知识史、思想史、信仰世界的重要组成部分。

对笔者而言，剖析后者更有意义。统治者往往把其统治合法性建立在当时处于主流的知识之上，让治下的子民相信，之所以要接受被其统治，不仅仅在于其手握刀枪，而在于他们是上天所指派、鬼神所护佑、历史趋势所保证的“神圣”力量。其构建起来的一整套说辞、话语、概念，让被统治者沉浸其中而不自知。他们会重新解释宇宙、时间、社会，阐述自己代表的是宇宙的力量、开启的是革故鼎新的时代。中世纪欧洲君主寻求自己与上帝之间的连接，中国中古时代的君主寻求自己与天命的连接，其目的都是塑造一种必然性，让被统治者相信，除他之外，别无选择。

三、预言与灾祥

政治预言是政治思想和实践的重要部分，即便到了打着“科学”旗号的现代，预测未来政权、社会、历史的发展趋势，依然是每个政治团体非常重视的内容。中国的谶也是政治预言的一种，如果用西方的思想传统相对照，相当于后者的“Prophecy”。中国近代在政治、军事、知识竞争上的失败，使我们极力否定过去，把一切的失败归结于过去道路选择的失败——把过去都斥为“封建的”、“旧的”、“迷信的”、“非理性”的。甚至在语言选择上，也全面用外来词汇取代固有的概念，比如“格致”、“术数”一类的词汇被“科学”（Science）一类的外来概念取代。余师艾尔曼教授（Benjamin Elman）考察近代中国“科技”语言系统的变迁，极力复原在中国传统语言未被外来词汇取代之前的面貌，其理论基础也是认为，近代以

① 徐冲侧重于探讨历史书写与中古皇帝权力的起源，笼统而论，也属于逐鹿说的范围，参看其对“开国群雄传”的讨论，氏著《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》，上海：上海古籍出版社，2012年，第67—122页。

来极度的民族自卑感扭曲和湮灭了中国古代文明的高度和辉煌[1]。就中古中国而言,相对同时期的西方,中国一整套的天人感应、五德终始的政治解释学说,比西方的政治学说远为复杂和有效。但是到了近代,不论西方学者,还是中国学人自身,都极力抹杀其真实的历史角色,将其碎片化、迷信化,似乎中国中古时期的政治思想就是建立在简单、粗暴、片段的巫术和暴力基础上的。我们只有回到中国古人的思想和知识世界中,摒弃用现代概念框架古人,而遵循古代知识、信仰的内在逻辑,才能理解真实的历史画面是什么样的。虽然完全复原真实画面是不可能的,但是至少可以恢复因现代理性和"科学"而遭到扭曲的部分画面。

预言一般可以被进行神圣性的阐发(divine inspiration)或者解读(interpretation),预测具体事件的发生。这种预测的知识基础有两个:第一,其传递的信息植根于被广为信奉的神圣体。这种神圣体可能是一个具体的"人",比如上帝、孔子、传说时代的圣王、信仰导师等;也可能是某种超自然力量,比如天命、圣灵(Holy spirit)、因果;也或者可能是一个被神圣化的知识体系,比如基督教神学、儒家经典、某种政治主义等。正因为这些预言出自圣人之口、载于经典之书、笼罩着神性的光芒,所以才能给人们的心灵造成很大的影响,才能在人类历史上扮演重要的角色。第二,这些预言能够在现有的知识体系和知识逻辑中得到解释。比如中古时代的宗教体系,以及天学、历算、音律、占卜、兽异等"自然科学"知识,是支撑起当时政治合法性论述的重要基础。预言也往往正是植根于这些普遍观念和一般常识之上,才能被受众接受。这一点并不仅仅适用于中古时代,可以说,这是人类政治生活的一种常态。"现代"的政治意识形态,也往往需要建立在"先进"的科学理论的基础上。比如自然科学的进化论,就对人类社会的逐次前进学说产生了重大影响。

---

① Benjamin Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550 - 1900*, Cambridge: Harvard University Press, 2005. 艾尔曼认为现代科技话语霸权的形成,根基在于政治和军事胜败的结果,并非是过去传统不行。他甚至指出,假如近代以来是中国强于西方,也许现在不是中国言必称"科学"(science),而是西方言必称"理学"——但是"理学"和"科学"都不是其原来的意思,而是指现代一整套的自然、社会、人文知识体系。

人类从未停止过对自己未来的预言，我们至今也生活在预言所描述的美好世界的憧憬里。这种前景和规律的描述，往往会被神圣化，变成一种神圣的知识(Divine knowledge)。中国中古时代以五德终始、天人感应为核心学说的神文主义意识形态，就属于这样一种神圣的知识。即便到了它能控制人们心灵的末期，它的一套说辞和概念，依然潜移默化地渗透在人们的脑海里。西方的《圣经》中也充满了预言。《圣经》预言(biblical prophecy)往往充满了对政治、灾难、救世主到来、人类最终命运的描述。对救世主的期盼，不仅见于西方传统，也屡屡出现在东方的历史和现实中。这是一种典型的预言，一方面否定现实世界，将其描述为黑暗和腐败的，一方面憧憬光明的未来、大同的世界。此类救世主预言的吊诡之处，在于一方面它描述未来的美好，一方面却强调强力领导(救世主)的重要性。一旦大同的理想和权力的垄断结合在一起，就注定了这一预言的失败命运。

一种观念要想影响政治走势和思想变迁，往往需要植根于大众所能接受和认知的既有知识和信仰之上，而不是仅仅停留在少数精英知识分子的喃喃自语中。以此推断，若以倒放电影式叙述中国思想史，按自己架构的流派分门别类加以阐述，确如陈寅恪所言，框架和叙述越完美，却离事实越远。一句谶言[①]，一个符瑞，往往背后有深厚的信仰背景和政治传统在支撑。除了运用谶纬、宗教进行政治预言和宣传之外，阴阳灾异和祥瑞思想也主要与政治预测紧密相联。从政治思想史的意义上说，引发政治狂潮的并不一定是被后世认为最为精妙和“科学”的学说，而是植根于主流心态中的思想意识。

《礼记·中庸》所云：“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。”在天人感应思想影响下，人们认为，天地灵异之气，日流行于宇宙，而与人心相感召，顺气应之则兆而为祥，逆气应之则化而为

① 史事谶是最为敏感的内容，张衡称之为“不占之书”，认为不严谨，没有经过占卜验证的过程就下结论。但是所谓史事占的内容，很多却又有深厚而复杂的思想根基，这些根基有的植根于宗教信仰，有的植根于长期形成的政治思想传统，比如本书讨论的“金刀之谶”，既有宗教信仰的基础，又有政治传统的源头。

妖。不论是“祥”还是“妖”，不论是“瑞”还是“灾”，都是对现实政治情势的反映，是对未来趋势的预兆。在中古时代，统治者和精英阶层对此非常重视。南朝齐梁史家沈约的《宋书》首创《符瑞志》，突破断代之限制，分三卷记载了从远古太昊帝到刘宋王朝的诸多祥瑞现象，是刘宋之前中国符瑞现象的集大成之作。《文选》中有“符命”一体，专为叙述祥瑞征兆为帝王歌功颂德之文。魏收的《魏书》专门设《灵征志》，认为“化之所感，其征必至，善恶之来，报应如响。斯盖神祇眷顾，告示祸福，人主所以仰瞻俯察，戒德慎行，弭谴咎，致休祯”，但是“治世之符，乱邦之孽，随方而作，厥迹不同”，所以“录皇始之后灾祥小大”，以资借鉴[①]。被认为唐初带有鲜明儒家色彩的魏徵，在《隋书》中论灾祥之事，其思想意识也依然不脱神文主义的色彩：

> 《易》以八卦定吉凶，则庖牺所以称圣也；《书》以九畴论休咎，则大禹所以为明也；《春秋》以灾祥验行事，则仲尼所以垂法也。天道以星象示废兴，则甘、石所以先知也。是以祥符之兆可得而言，妖讹之占所以征验。……夫天有七曜，地有五行。五事愆违则天地见异，况于日月星辰乎？况于水火金木土乎？[②]

中国传统所谓祥瑞、灾异，其实质可归纳为“异象”[③]。基督教《圣经》中往往以异象（vision）指一种从天上来、特别的看见、启示和引导。许多异象是所见超自然的景象，或是有关未来的预言。笔者所说的异象，与此不同，实际上是对神文主义之下政治征兆的概括，是不同寻常的景象——

① 魏收《魏书》卷一一二《灵征志》，第2893页。

② 魏徵《隋书》卷二二《五行上》，第617页。

③ 笔者所谓“异象”，与其他学者所论“异相”并不相涉。后者所谓异相是指构成中国文化本源的两个互摄的方术与博物之学，本于方术，借自佛典。异相，原可泛称奇异之貌，即相者所观验之膺天承命之异人生就之非凡之相。方术中之相术，包括相人、相地之法，出自“数”与“象”之观念，乃“形法”之大端。在古人看来，凡有形之体，无不有相。天有天象，地有地形，人则有面相、手相、骨相、体相，草木、鸟兽、六畜、刀剑、山川、宅墓，亦各自有相。参看余欣《中古异相：写本时代的学术、信仰与社会》，上海：上海古籍出版社，2012年，第2—3页。

包括自然的和人文的，比如天文气象、兽异羽孽、山川变易、历法音律等。用中国中古传统的语言来说，就是祥瑞和灾异。国之将兴，必有贞祥；国之将亡，必有妖异。所谓“妖”，是指不符合自然的规律和人们的期待，反时为妖。中国古代的政治预言，基本建立在对自然和社会“异象”观察的基础上。其思想基础，便是天人感应、阴阳五行的知识体系。在今天看来，古代的预测方法似乎是幼稚可笑的，现在把这些基本上归类为迷信和荒诞的传统。但古代人类在进行预测时却是相当严肃，毫无自欺欺人的意思。在当时的历史背景下，这是最为理性和复杂的政治学说，相比同时期的西方，要完善和系统得多。

异象的出现，是神圣力量干涉(divine intervention)的结果，是由于超自然力量或者规律的介入和操作，而产生的异于甚至违背一般自然法则(law of nature)和常识的现象[①]。在基督教世界里，异象有个专门名词“miracle”(通常翻译为“奇迹”)[②]。奇迹被认为是上帝和自然法则一起合作的产物，但是神学家则认为上帝不需要遵循自然法则就可以独立制造奇迹[③]。基督教的“奇迹”是上帝(有时候通过圣人)的杰作，而中古中国的“异象”是上天的杰作。在中古中国的知识和思想语境里，异象是上天对人类世界好恶评价的反应——多数情况下是基于对“天子”履行自己承诺的反应。在这套理论里，异象就分为“祥瑞”和“灾异”，“祥瑞”是对君主统治的肯定，而“灾异”则是严厉的警告。在基督教“奇迹”理论里，奇迹往往是为了证明上帝的伟大和神圣，而中古中国的神学理论里，异象则主要作为君主统治好坏的标准。但是值得指出的是，显示天(神)命和反映现实，

---

① 祥瑞和灾异，在某种意义上，与古人天道有常的观念相违背，比如日蚀，其发生的时间可以计算、预测，似乎是天道有常的体现。但是它又被认为是严重的灾异。之所以能够并存，主要在于中国并没有一个自然法的观念和传统，天命的角色已经相当于基督教文明中的上帝和自然法则的总和。一切奇异和正常现象的出现，都是遵循天道而发生的。

② 关于“奇迹”的哲学和历史学研究，参看 Moule, C. F. D. ed., *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London, A. R. Mowbray, 1966. Graham Twelftree, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*, IVP, 1999.

③ 比如托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225 - 1274)认为，最高程度的“奇迹”是只有上帝才能做到而自然无法做到，*The Summa contra Gentiles*, Chapter 101.

这两种“异象”（“奇迹”）的功能，在各个文明和宗教体系中，几乎都同时存在①。

万物万事皆可出现灾祥，天文、云气、光象、禽兽、草木、山川、器物、历法无所不包。从根本上说，通过灾异、祥瑞推断未来的方法，与大多数古代世界关于征兆的理论基础 post hoc ergo propter hoc（事件 B 发生在事件 A 之后，所以事件 A 就是事件 B 的原因）的逻辑是一样的。这种思路一点都不奇怪，即便是到了现代也一样到处可见。早期中国帝王的一个根本特征就是能够理解天道的节律并保持人间事物与天道变化相一致。过去 5 000 年中五星最接近的两次聚会发生在公元前 1953 年 2 月下旬黎明之前和公元前 1059 年 5 月下旬黄昏时。这两次会聚极为罕见；加上公元前 1576 年奇特的五星“错行”也被记载下来，此三次五星异象分别对应夏、商、周的天命，它们分别取代了前者建立了新王朝。这就是“五星会聚”与“革命”形成“post hoc ergo propter hoc”关联性的最早例证②。

中国的经学传统长期以来一直记载着，在极早的时代天文征兆与决定新王朝建立的重大政治和军事事件曾同时发生。司马迁《报任少卿书》云：“亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”所谓正此也。《魏书》记崔浩擅长“玄象阴阳”，太宗命其“筮吉凶，参观天文，考定疑惑”，而崔“综核天人之际，举其纲纪，诸所处决，多有应验”③。张渊作《观象赋》云：“《易》曰：天垂象见吉凶，圣人则之。又曰：‘观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。’然则三极虽殊，妙本同一；显昧虽遐，契齐影响。寻其应感之符，测乎冥通之数，天人之际，可见明矣。”④北周时庾季才以“纬候灾

---

① Berlekamp, Persis, *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam*, New Haven: Yale University Press, 2011; Rsheim, Giza, *Animism, Magic, and the Divine King*, Cosimo, Inc., 2005; Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

② 班大为（David W. Pankenier）著，徐凤先译《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 10—16 页。班大为对中国早期天文考古学的研究值得重视，其思路和结论对中古史的研究也颇有启发。

③ 《魏书》卷三五《崔浩传》，第 807 页。

④ 《魏书》卷九一《张渊传》，第 1945 页。

祥”，劝宇文护归政天子[①]。此类例子，举不胜举。

不但天文被纳入政治体系之中，气象、历法、鸟兽、草木莫不如此。《旧唐书》所谓“鸟禽异”、“兽异”、“草木异”，可称之为五行异象。比如所谓嘉禾（麦）为一株多穗或异株同穗之麦。这种具备异象的庄稼，被认为是上天降瑞，对当时政治统治的肯定。这些现在看来非常荒诞的内容，却被古人认真地记载于典籍之中，并且实际上对当时的政治和社会产生了巨大的影响。“五色大鸟”作为与凤凰相对的概念，与谶纬之学紧密相关。虽然具备相似的外形，但凤凰为太平之瑞，“五色大鸟”则为羽虫之孽。相关论述多出自纬书，又与汉唐间的政治宣传紧密相连，又是鸟情占传统的重要内容，深刻地影响了汉唐间的许多政治事件。唐人著述如《天地瑞祥志》、《开元占经》等，多引《乐纬》中有关“五色大鸟”的条目，这些条目的内容为纬学思想的重要部分，呈现了当时政治思想和政治实践的丰富内容。《宝雨经》与武周政权的密切关系，它关于“山涌”的内容，并非仅仅是普通的祥瑞，而是对垂拱二年（686）和载初元年（690）新丰县和西京万年县山涌的呼应，其目的是为了强调武周政权的神圣符命于佛经有征。“山涌”在阴阳灾异理论中通常被视为灾异。在新丰和万年两地出现山涌之后，武周政权先是依据孙氏《瑞应图》中关于“庆山”的说法，将其解释为“王志德茂则生”的祥瑞。而后则根据天竺僧人的说法，将其解释为佛教圣山“祇阇崛山”在本土的显迹。而后，在菩提流志重译《宝雨经》时，窜入了关于山涌的内容，作为武周政权的祥瑞。代表阴阳灾异思想的“庆山”和代表佛教理论的“祇阇崛山”，在武周政权操弄山涌做政治宣传中的关系，可视为佛教传入中国之后又一次与中国本土思想的冲突和融合。

正因为“灾祥之发，所以谴告人君”[②]，事关重大，所以历代君主都格外重视。唐代，太史局太史令掌观察天文，稽定历数。凡日月星辰之变，风云气色之异，率其属而占候之。乾元元年又别置司天台，“凡玄象器物、天文图书，苟非其任，不得预焉。每季录所见灾祥，送门下中书省，入起居注。岁终

① 《隋书》卷七八《庾季才传》，第1764页。
② 《宋书》卷一四《礼一》，第327页。

总录，封送史馆”[①]。历代政权都强调将灾祥的解释权垄断在自己手中。后赵石勒甚至“置女太史于灵台，仰观灾祥，以考外太史之虚实。……禁郡国不得私学星谶，敢有犯者诛”[②]。太史令薛颐出家为道士，太宗“敕于观中建一清台，候玄象，有灾祥薄蚀谪见等事，随状闻奏。前后所奏，与京台李淳风多相符契”[③]。唐开成五年(840)，有敕云：“司天台占候灾祥，理宜秘密。如闻近日监司官吏及所由等，多与朝官并杂色人交游，既乖慎守，须明制约。自今已后，监司官吏不得更与朝官及诸色人等交通往来，委御史台察访。”[④]

现代学术容易把现代的理性主义和古人的知识对立起来，将后者斥为非理性、“封建迷信”、“零碎”、“不科学”。但实际上，不论在中国还是欧洲，超自然(supernatural)在中世纪生活中是非常普遍的一种文化因素。中世纪不论正统教会还是普通大众，都相信巫术是完全“理性”的选择[⑤]。在中国，建立在天人感应基础上的祥瑞灾异思想，也广泛被知识精英和普通大众所接受。在他们的知识世界和信仰世界里，这就是理性的选择，是依据其内在逻辑推导出来的合理的结论。如果要真切体会古人的思想与行动，必须去除现代知识的傲慢，“与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情”[⑥]。

其实即便在西方，“科学”方法将预言、占卜、“奇迹”挤出知识体系，也是经历了很长的历史时期。到了美国独立战争时期，对奇迹的批判依然在继续，比如托马斯·潘恩(Thomas Paine，1737－1809)说：“充斥在《新约》和《旧约》中的有关‘奇迹’的传说，只有骗子才会宣扬、愚民才会相信。”[⑦]美国第二任总统约翰·亚当斯(John Adams，1735－1826)1815年6

---

① 《旧唐书》卷四三《职官二》，第1854—1856页。

② 《晋书》卷一〇六《石季龙载记》，第2765页。

③ 《旧唐书》卷一九一《薛颐传》，第5089页。

④ 《旧唐书》卷三六《天文下》，第1336页。

⑤ Richard Kieckhefer, "The Specific Rationality of Medieval Magic", *The American Historical Review* 99, no. 3 (1994): 813－836. Peter Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 19.

⑥ 陈寅恪《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，收于《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1982年，第247页。

⑦ Thomas Paine, *The Writings of Thomas Paine*, Volume 4, Putnam & Sons, 1896, p. 289.

月 20 日给托马斯·杰斐逊的信中说："摆在人类面前的问题是：是由自然之神依照自身的法则管理世界，还是让国王和教士们依靠虚构的奇迹(fictitious miracles)来统治？"

四、历术与历数

时间和空间是人类感知自我存在的基础。在解释自己为何具有统治人民的资格时，时间和空间都非常重要。空间容易理解，本书中笔者通过天文测量与天地之中、云气占与反政治中心主义两章进行论述。但时间看不见、摸不着，容易让人困惑，这里再专门交代一下笔者的思路和想法。

1962 年 2 月竺可桢赴广州参加科学技术十年(1963—1972)规划会议。会议开幕之前，竺可桢与中科院副院长吴有训一起去看望陈寅恪。事后竺可桢在日记中写道：

> ……又谈及今年壬寅，据印度历乃是大灾年。中国相传"日月合璧，五星连珠"。今年阴历年初是立春(晦日)，而岁逢摄提格，是宋以来第一次(据我估计大约 450 年一次)。日月合璧无疑是有的，但五星连珠则未必，盖金木水火土聚于一宿(中国宿又大小不同)乃要数万年才有一次。①

陈寅恪对年历之学向来重视，他早年出任清华大学国学研究院四大导师之一时列出他本人指导的学科范围，排在第一的就是"年历学(古代闰朔日月食之类)"，其次才是古代碑志与外族有关系者之研究、摩尼教经典回纥译文之研究、佛教经典各种文字译本之比较研究，以及蒙古、满洲书籍及碑志与历史有关系者之研究②。虽然陈先生并未撰述太多年历之学的研究文字，但是从竺可桢日记可以看出，他对年历之学始终抱持着浓

① 《竺可桢日记》1962 年 2 月 14 日，《竺可桢全集》第 16 卷，上海：上海科技教育出版社，第 200—201 页。

② 孙敦恒编著《清华国学研究院史话》，北京：清华大学出版社，第 52 页。

厚的兴趣。而竺可桢虽然后来主要精力集中于物候学及气候变迁，但是其青年时代，实际上对天文学史有精湛的研究。此时“三年自然灾害”刚刚结束，陈寅恪虽然失明已久，但是依然关注时局的发展，希望从天文异象中追寻历史运行的轨迹。

一切的历史事件都发生在时间里，所有的文明、政权、信仰的兴衰更替，也都在时间里发生。对一个政权或一个信仰体系而言，其神圣性成立的一个基础，也是时间——用现在的话讲，就是它的出现和兴起符合历史发展的“趋势”，是历史的“必然选择”。它们必须阐述自己在时间长河中的位置，必须说明自己在时间（历史、现实、未来）里的角色（必然性、神性、异相、自然）。用现在的话说，就是处在什么样子的发展阶段，代表着什么样的必然前景。

虽然植根的知识和信仰基础不同，古今中外的政权和类政权体制，在维护专制统治合法性的做法方面，并没有显著的区别。我们现在把基督教主导的欧洲历史称为“中世纪”，但是当时的基督教知识分子并不这么认为。他们认为世界历史和基督教的历史是同一的，始自伊甸园里的亚当和夏娃，终结于“末日审判”[①]。在这种观念下，他们的时代就是耶稣第一次来到人间之后的时代，而他们对人类历史的分期是建立在人类世界会走到尽头的认知基础上的。当基督教观念已经牢固地支配着意识领域时，中世纪的史书作者们记载自己的历史、文化和制度时，不再将它们追溯到罗马世界，而是归于他们自己[②]。他们并不认为自己是处在一个所谓的“中世纪”。对他们来说，他们就是现代——他们代表的才是真理和历史发展的趋势。工业革命之后各种政治思潮的兴起，虽然理论千变万化，打出的旗号五花八门，但是无不需要极力论证自己代表的才是真正的历史发展趋势。近代历史发展观虽然逐渐排除了“神学”的影响，但是取而

---

① 贝奈戴托·克罗齐著，傅任敢译《历史学的理论和实际》，北京：商务印书馆，1982年，第162页。中世纪史学观念与古典史学观念的第一个根本不同就是主题的不同。古典史学以人为本因而是经验的，中世纪史学以神为本因而是超验的。

② P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. 1, c. 500 - 700, Cambridge, 2005, p. 3. 关于“中世纪”的讨论，参看孙英刚《西方学术话语与东方史学脉络：以“Medieval”为例》，《人文杂志》2010年第2期，第147—157页。

代之的“历史必然性”，实际上也只不过是披上了科学外衣的“神学”历史观，唯一的不同，是把人格化“神”去人格化而已。

在论述统治正当性或者合法性的过程中，一个重要的方面，是将自己与过去的时代区隔开来，自己代表的是“新”的方向，而过去是“旧”社会。所以“革故鼎新”是统治者常用的宣传口号，从实质上讲，这不过是对时间的一种操弄。不论是现代，还是在中古时代，概莫能外。在中古时代，到底采取年号纪年或者王号纪年，或者究竟采用子月、丑月，还是寅月为岁首，以现在科学主义的看法，仅仅是一个纯粹的自然问题，不应有更多的歧义。但是对于中古时代的政治家、思想家，乃至被统治的普罗大众而言，这却是一个有关权力合法性的重大政治问题，事关政权之生死存亡，有着特别重要的政治意义。纪年方法与上古的政治传统和遗产相联，与上天赋予的政治合法性（天命）相关，不论是强调自己取代前朝的合法性，还是强化自己对同时期其他政权的正统性，还是凸显君主本人肩负革故鼎新的开创（或中兴）使命，都不可避免地面临着，用各种理论来解释自己在时间长河中的角色和地位。

所谓的时间，在大多数语境中并非是一个自然现象，而是人们出于社会、宗教、政治、商业等目的构造出来的社会概念[1]。宇宙和地球有自己的生命周期，时间的流逝并不受人类的影响。但是人类对时间的定义和理解，却赋予了它各种复杂的社会意义。人类文明因此不但存在于单纯的时间里，而且还受到自己创造的时间意义的影响和塑造。比如说，公元元年本身与其他年份并无不同，但是后来因为被基督教赋予了神圣意涵而变得重要起来。又比如一周七天的划分，是人类自己的划分，这种划分也对历史产生了重要的影响[2]。历法本身改变不了时间，但它可以影响人们对世界的看法，从根本上说是一个出于主观目的的社会架构[3]。千年

---

① Gerald James, Whitrow, *What is Time?* Oxford: Oxford University Press, 2003.

② 关于星期的历史和意义，参看 Eviatar Zerubavel, *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

③ EG. Richards, *Mapping Time, the Calendar and Its history*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

(millennium)、世纪、甲子等时间观念，都无一不反映这一点。中国古人不会庆祝百年诞辰，但是对六十年一轮回的甲子却非常重视。特殊的时间点，往往被赋予格外的政治和思想意义。比如隋朝的仁寿四年(604)，是甲子年，而且是历法上极为凑巧的上元甲子[①]，这一年正好又赶上隋炀帝登基为帝，于是，这一年就被赋予了很强烈的政治意义，被宫廷学者大加宣扬，以巩固隋炀帝的帝位。

《隋书》卷三八《刘昉传》载隋文帝诛刘昉诏云："天之历数，定于杳冥，岂虑苞藏之心，能为国家之害？"[②]所谓"历数"，即王朝之符命。在现代知识中，人们热衷于探讨历史发展规律，而古人也是如此，只不过他们所依赖的知识不同，这些知识往往被我们视为迷信和荒诞。比如革命之征兆，既有天人感应、祥瑞灾异的解释，又有时间自身的规律，后者比如中古时代曾经流行一时的干支革命思想。纬书中说"戊午革运、辛酉革命、甲子革政(令)"，每逢这些年份，君主都会修德禳灾。而这种学说传到日本，对日本的历史和传统也发生了深远的影响。

历法在中古时期更多的并不是一项现代意义上的纯粹的科学活动[③]，而是一项基于天人感应、五德终始学说，与谶纬祥瑞、星占术数紧密相关

---

① 中国古人治历，首重历元。根据观测往上推算，求出一个出现夜半甲子冬至、日月经纬度相同、五大行星又聚集同一方位的时刻，此时刻称"上元"。古人把冬至作为一岁的开始，把朔日(日月交会的一日)作为一月的开始；把夜半子初作为一天的开始，把"甲子日"作为干支纪日周期的开始，日月合璧、五星连珠则是一个七曜会合周期的开始。如果找到一个"甲子朔旦冬至"，日、月经纬度相同，五星又相聚于同一方位的时刻，就是理想中的"上元"。日历起始于夜半合朔冬至这样三个各自独立的天象的重合，严格说来不可能实现。但是其在政治上的意义，却实实在在掀起来许多波澜。这些天文知识与谶纬思想结合，发展出"朔旦冬至"为王者休祥、甲子革令等重要政治思想，进而在隋唐时代的政治进程中扮演了重要的角色。

② 魏徵《隋书》卷三八《刘昉传》，北京：中华书局，1973 年，第 1133 页。

③ 历法为农业服务一直为一种主流之观点，几乎众口一词，比如李约瑟《中国科学技术史》就认为："对于农业经济来说，作为历法准则的天文学知识具有首要的意义。谁能把历法授予人民，他便有可能成为人民的领袖。"《尚书·尧典》谓"历象日月星辰，敬授人时"，往往被理解为安排农事活动。但是实际上古代中国历法致力于研究日、月和五大行星之间的运动规律，远远超出了编制历谱历书的需要。江晓原认为古代历法主要为星占术服务。参看李约瑟《中国科学技术史》第 4 卷，北京：科学出版社，1975 年，第 45 页；江晓原《中国古代的历法与星占——兼论如何认识中国古代天文学》，《大自然探索》1988 年第 3 期，第 159 页。相关论述还可参看江晓原《天学真原》，沈阳：辽宁教育出版社，2004 年，第 153—160 页。

的一项政治和文化活动。从根本意义上说，历法之所以成为中古时代重要的意识形态宣传工具，乃是其与时间的密切关系。一个政权需要阐明人民和自己政权所处何种时代，才能阐明自己所负何种神圣责任，这在任何一个时代均是如此，因此确定自己所处时代的伟大意义，在中古时代也是极其重要的政治文化活动[①]。古代历法作为一个知识体系，主要是论述王朝历数，并预测家国命运。什么是历法之本，或者说制定历法的基本准则是什么，是古人关注的重要问题。有的人以合天为历本，有的以律吕、大衍之数为历本，有的则以谶纬为历本。历法应该合阴阳之数、谶纬之言、经典之说[②]。

五、乌托邦与救世主

弥赛亚主义(Messianism)是一种围绕救世主为中心的信仰[③]。许多宗教和文明都有弥赛亚(Messiah)或救世主(Savior or Redeemer)的观念，除了犹太教、基督教、伊斯兰教等亚伯拉罕系宗教以救世主观念为人所知以外，佛教的弥勒(Maitreya)、琐罗亚斯德教的沙西安(Saoshyant)、道教的李弘[④]也都属于这样的信仰。它们有一些共同的地方，比如认为当下的世界是黑暗的、糟糕的、必须改变的，但是依靠平常人的力量又无法改变，必须借助神圣力量的干预。在多数宗教里，这种神圣干预(divine intervention)是通过特定的、挑选出来的人来实现，比如道教有"种民"的思想。在救世主来到世间拯救人类之后，将建立一个崭新的世界、崭新的社会，而这些信仰者作为新社会的优秀分子，将在新的秩序里处于优势

① 关于历法、谶纬与经学的关系，参看武田时昌《纬书历法考——前汉末の经学と科学の交流》，山田庆儿编《中国古代科学史论》，1989年，第55—120页；《〈五经正义〉の纬书观》，今枝二郎编《中国中世の儒佛道三教における谶纬思想の研究》科研费报告书，1990年3月，第12—17页；又《中世の义疏学と纬学》，《信州大学教育学部纪要》70，1990年7月，第333—344页。

② 参看陈美东《中国古代天文学思想》，北京：中国科学技术出版社，2008年，第533页。

③ 参看 Moshe Ide, *Messianic Mystics*, New Haven: Yale University Press, 1998.

④ 刚兴起的道教，并非想无中生有地建构一套末世劫难救赎思想的体系；佛典的译入，为道教建构理论提供了思想来源，《太上洞渊神咒经》便是如此取径佛典劫灾观念而造出。

地位。

在犹太教圣经里，“Messiah”的意思是“受膏者”（Anointed one）①。受命于天（或神）的君主（世俗领袖）和教士（宗教领袖）通常以油膏灌顶，所以称为“受膏者”。受命于天者，最好能从血缘上跟神或圣有联系。这在人类历史上是一个普遍使用的政治宣传手段，比如汉朝宣扬自己为尧之后，王莽宣传自己为舜之后，李唐宣称自己是老子的后裔，等等。谶纬学说受到汉朝统治者的干预较多，刘氏被赋予了神圣的色彩，所以刘姓本身后来也成为政治资源，不断被人利用，作为政权合法性的依据，从汉到唐，绵延数百年。这种把合法性跟神圣血脉连在一起的做法，在各个文明和宗教中相当普遍。犹太教有所谓“大卫血脉”（The Davidic line），希伯来语称为 Malkhut Beit David（מלכות בית דוד），意思是“大卫皇室”（Royal House of David）。在犹太教圣经和基督教《新约》里面，将来的救世主将出自“大卫血脉”，这也是犹太终末论（Jewish eschatology）的核心思想②。

除了血脉形成神圣性之外，统一帝国的辉煌文明往往在后世的记忆里成为可资宣扬的政治资本。罗马陷落以后，后起的许多政权都宣称自己是罗马遗产的继承者，不论加洛林王朝、拜占庭，乃至稍晚的沙俄③，都不同程度地在追寻这种政治合法性④。在东方，“中华”是一个诸文明都抢夺的资源，清朝征服中国之后，日本和朝鲜都或多或少以“中华”的继承人

---

① “弥赛亚”，英译文 Messiah，是从希伯来文 Masiah（有时写为 mashiach）翻过来的。希腊文把它翻成 christos，“受膏的”，由此引出“基督”（Christ）。“弥赛亚”与“基督”基本上意义相同，《新约》作者亦把他等同于犹太的弥赛亚。季羡林等人认为弥勒（Maitreya）与弥赛亚（Messiah）的音义相似，或许有一定的共同思想来源。

② 关于犹太教救世主主义，参看 Martin Kavka，*Jewish Messianism and the History of Philosophy*，Cambridge：Cambridge University Press，2004.

③ 关于俄国的救世主思想与第三罗马帝国、革命和现代政治思潮的关系，参看 Peter J. S. Duncan，*Russian Messianism: Third Rome，Revolution，Communism and After*，London：Routledge，2000.

④ 参看 John Moreland，“The Carolingian Empire：Rome Reborn?” In *Empires: Perspectives from Archaeology and History*，eds. Susan E. Alcock et al.，Cambridge：Cambridge University Press，2001，pp. 392 - 418.

自居，而将原来的"中华"描述为已经夷狄化了[1]。汉朝灭亡之后，经历三国时期的蜀汉、十六国时期的刘渊、南北朝时期的刘裕，一直到唐代，都有政治集团试图打着汉帝国继承者的旗号造势。将自己的合法性植根于历史上的伟人（圣人、神、先行者），或者植根于已经被大家认可的伟大帝国、辉煌文明，是一个贯穿人类历史的政治传统。在这方面，西方在很长的历史时期，并不比中国更为先进。相比而言，中国到宋代出现的仁政学说已经在去"神文"化，但西方还要继续沉浸在神学光芒里更长的时间。不过历史的吊诡之处在于，当西方逐渐走向权威消褪、人文兴起的时候，中国反而重新落入神学历史观和思想世界的窠臼中去了——这一次，是用外来"先进"理论结合传统"革命"精神包装的一丸毒药。

在西方，《圣经》所宣扬的"千年王国"或者"千福年说"（Millenarianism，或 Millenarism，传说耶稣将重临人世统治的一千年）——几乎在所有暴力专制政权那里都演绎了一遍——尽管其用来包装的知识和信仰体系不同[2]。从宗教学和政治学上说，这种"传统"跟人类的历史一样悠久，在各种文明中都能找到痕迹。其根本思想，建立在某种"终末论"（eschatology）基础上。这些"终末论"思想认为现实世界一塌糊涂，应该彻底摧毁。只有打碎了"旧世界"，才能建立起一个崭新的时代。而且它往往更加强调摧毁旧世界，认为一旦摧毁，所有问题都迎刃而解了。相反的，对新世界，这种政治思想更多地是充满激情地描述其美好和完美之处，引导"种民"们一往无前，成为新时代的精英。

基督教终末论（Christian eschatology）的核心精神是期待耶稣再次来到世间（Second Coming），建立起来一个美好的人间天国（Kingdom of God on Earth）——这是典型的救世主预言（Messianic prophecy）。这种思想并不是基督教文明独有，可以说几乎存在于所有主要的人类文明、宗

---

① 艾尔曼《日本是第二个罗马（小中华）吗？——18世纪德川日本"颂华者"和"贬华者"的问题：以中医和汉方为主》，《中华文史论丛》2008年第2期，第95—132页；孙卫国《大明旗号与小中华意识——朝鲜王朝尊周思想研究（1637—1800）》，北京：商务印书馆，2007年。

② 参看 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1990.

教和意识形态之中——直到今天。伊斯兰教有马赫迪(Mahdi)[1],佛教有弥勒(Maitreya),道教有李弘[2],谶纬有刘秀、刘举。更多的时候,并不是单一的知识或者信仰体系支撑起来一种救世主观念,而是不同的理论体系共同支撑起一种救世主思想。比如"刘氏当王"的观念,从谶纬、道教、佛教的弥勒信仰都汲取了养分,知识阶层、宗教精英和政治势力都不同程度地扮演了重要角色。可以说,中国的救世主思想,其来有自,传统达千年以上,从未断绝[3]。这也是为什么中国容易接受类似观念的原因所在,不管是弥勒、李弘,还是耶稣、圣王,人们无时无刻不期盼人民救星的出现,打碎旧世界,建立新时代,引领大家进入一个完美的大同世界[4],或者叫乌托邦[5]。

"终末论"是东西方宗教神学中共有的一个终极问题。道教"终末论"是在汉代宇宙论基础上,以图谶为表现形式,受到佛教劫灾说影响而发展

---

① 关于马赫迪的研究,参看 A. R. I. Doi, "The Yoruba Mahdī", *Journal of Religion in Africa* (Vol. 4, Fasc. 2), Brill, 1971 - 1972, pp. 119 - 136.

② 关于李弘,参看 Anna K. Seidel, "Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung", *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3 (Nov., 1969 - Feb., 1970), pp. 216 - 247.

③ 直到太平天国、义和团起义,概莫能外。太平天国起义是一次有中国特色的基督教千年王国运动,洪秀全动员千百万贫苦农民向清朝封建统治者发起挑战,进行疾风暴雨式的斩妖杀魔战斗,在南京"小天堂"建都,将天京视为新耶路撒冷,并设计出以《天朝田亩制度》为核心的千年王国建设蓝图。关于白莲教的千年王国运动,参阅韩书瑞(Susan Naquin)的相关研究, *Millenarian rebellion in China [microform]:The Eight Trigrams Uprising of 1813*(UMI, 1975)和 *Shantung Rebellion: the Wang Lun Uprising of 1774* (Yale, 1981),韩氏研究的关键词就是"Millenarian Rebellion"。

④ 许多宗教和信仰体系都有大同社会的构想,基督教《以赛亚书》中描述了新天新地,说在新的世界里,百岁死的人都算是短寿,人们不必劳碌就可以幸福地生活,没有灾害。人们互相友爱,甚至豺狼都和绵羊一起吃饭,没有伤害,无罚无灾。乃至花果充实,美味充足,每个月都结出果子,树的叶子能医治百病。与基督教一样,佛教也幻想了一个理想的国度。佛教的理想国是一个大一统的人间乐土,国泰民安,百姓富足,风调雨顺,善法增益。《佛说长阿含经》、《大智度论》、《佛说弥勒大成佛经》、《佛说弥勒下生经》,都生动地描述了当时美好的自然环境,甚至蚊蝇、蜂蝎、恶虫都消失不见了。沙石自然沉没,金银珠宝出现在地上。天气则是不冷不热,四时调和。地上柔软湿润,没有尘秽。树木则冬夏常青,枝繁叶茂,果实累累。地上自然长出粳米,且没有糠皮,各种味道都有。儒家早期的"太平"思想,其实质也是一种"Messianic Age"。

⑤ 关于乌托邦的研究,参看 Travis More, George M. Logan, *Utopia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

出来的一种对中古道教影响深远的观念；它虽然借鉴了佛教教义，但却有自己道教的特色。东晋中期的道教上清派认为宇宙循环往复，具有周期性。面对两晋南北朝动乱的时局，人们认为一个旧的宇宙周期即将结束，新的周期循环就要开始。具体说即“甲申大水”会导致天地崩坏，只有信道的“种民”才能在“壬辰之年”降世救度世人的道教真君引领下，进入下一个全新的循环劫期的开端，亦即进入新的太平盛世[①]。必须指出的是，道教的政治理想，最初明显受到了儒家，尤其是今文经学和纬学的影响，这或是研究早期道教的一个重要切入点。道教的许多重要概念，最早是借自儒学，比如“大成”、“太平”等等。

中国王朝的皇帝，不仅是世俗的最高统治者，又是最高的祭司，还是道德楷模和圣人，这是其政治意识形态的核心精神，也是其政治宣传的主要内容。这一切，从第一个皇帝开始，就是如此。公元前 221 年，经过大规模的战争，秦国将其他“六雄”全部吞灭，统一了中国。秦王充满自信，宣称自己的成就超过三皇五帝，采纳了一个新的头衔——皇帝，字面意思相当于西方的“August Thearch”。在某种意义上，秦始皇是将自己定位为一个救世主——他终结了战国时代持续不断的混战，给社会带来了安宁与和平。秦始皇在圣山勒石为铭，宣称“兵不复起，灾害灭除”，“黔首康定，利泽长久”，他已经实现了大家期盼的“太平”[②]。在他的统治之下，“男乐其畴，女修其业，事各有序”，“六亲保持，终无寇贼”，百姓们“皆终其命，莫不得意”，甚至“功盖五帝，泽及牛马”[③]。这其实就是一种典型的乌托邦与救世主的意识形态。秦始皇通过勒石为铭，公告天下，他已经将先秦思想家梦想的“乌托邦（utopia，即乌有之乡）”变成了现实——他统治下的

---

① 有关研究，参看刘屹《近年来道教研究对中古史研究的贡献》（《中国史研究动态》2004 年第 8 期，第 12—20 页）提供的线索。

② 引文出自泰山和琅琊碑铭，参看《史记》卷六，第 243、245 页；Martin Kern, *The Stele Inscription of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven: American Oriental Society, 2000, pp. 22, 26, 30, 32.

③ 参看芝罘东观、会稽、和碣石碑铭（公元前 215 年），《史记》卷六，第 245、261、252 页；Martin Kern, *The Stele Inscriptions*, pp. 27 - 38, 39, 48, 42 - 43.

“存在之乡(Entopia)”①。秦始皇的自我神圣化(self-divinization),最重要的体现,在于他不但垄断了世俗权力,而且自我塑造为“圣人”——这一头衔在战国话语系统中仅仅用来指代先代圣王,从未被用来指代现实中的统治者。他自称“躬圣”②,在其石刻铭文中提到了不下 10 次。在他身上,君主和圣人合二为一,用现在政治学的观念,这是典型的救世主形象(messianic figure)。

总结起来说,中古时代——当然也不局限于中古,中国王权的一个重要层面,是将其统治合法性的基础,建立在革故鼎新、领导百姓奔向理想时代的目标之上——这一点或许跟我们通常所谓中国文明“是古非今”的形象不符。不论道教、儒家还是佛教,都无不带有此种思想元素。而这些思想元素,可以说渗透到中古时代政治宣传和政治活动的各个角落。中古时代的中国君主,不但是世俗政权的领袖,而且是道德和精神世界的导师,从性质上说,是一种神(圣)王。

---

① 参看 Aleksandr S. Martynov, “Konfutsianskaia Utopiia v Drevnosti I Srednevekov'e.” In *Kitajskie Sotsial'nye Utopii*, eds. by L. P. Deliusin and L. N. Borohk, Moscow: Nauka, 1987, pp. 25 - 30.

② 泰山刻石铭文,参看《史记》卷六,第 243 页;Martin Kern, *The Stele Inscriptions*, p. 21.

上篇

天命与预言

第一章
"洛阳测影"与"洛州无影"：中古知识世界与政治中心观

义净《南海寄归内法传》所云"洛州无影，与余不同"，多被学者阐释为作为外来传统的佛教与中国本土认同的冲突，是关于中国和印度谁是世界中心的争论。不过，这只是其中的一个面相，而且未必是义净本人的真实意图。要理解"洛州无影"，需要深入剖析贯穿中古时代的"洛阳测影"传统，其内涵远远超出中国、印度文化冲突说。义净作为佛教僧侣，按常理推断应该是"洛州无影"的反对者，但是其《南海寄归内法传》却推崇"洛州无影"，这与此书是献给武则天未必没有关系，归根结底还是"不依王法则佛法难立"的思想意识在发挥作用。而"洛州无影"和"洛阳测影"的传统揭示的中古知识世界和政治的关联性，是理解中古时代——其实也是任何时代的重要层面。

一、"洛州无影"的文化冲突说

最早揭示"洛州无影"思想意义的是王邦维教授，其所依据的关键史料出自义净《南海寄归内法传》的一段说法：

> 然赡部洲中，影多不定。随其方处，量有参差。即如洛州无影，与余不同；又如室利佛逝国，至八月中，以圭测影，不缩不盈，日中人立，并皆无影，春中亦尔。……夫出家之人要依圣教，口腹之事无日

不须，揆影而餐，理应存念。[①]

佛教僧侣过午不食，食则破戒，所以测定中午的时间非常重要，是关系修行的重要法门。义净所论南瞻部洲各处影多不定，目的也是为了探讨如何确定过午不食的界线。义净本人是律师，尤其注重戒律，自然会关注测定日中[②]。然而义净所谓“洛州无影，与余不同”，则大有深意，其内涵已然超出本来的语境。王邦维已经准确地指出，这段论述，事关作为外来宗教的佛教与中国本土文明之间冲突与融合的重要情节。

以现代知识推断，洛阳处于北纬 34°和 35°之间，在北回归线以北，无论如何都不可能无影的。所以高楠顺次郎 1896 年在牛津大学出版《南海寄归内法传》英译本时，对义净的说法不能理解，只是敷衍地解释道：“洛州可能指的是中印度。洛阳是中国的首都也是天下之中，所以义净或许用它来指代中印度——尽管这种表达很奇怪。”[③]对于这种说法，王邦维已辩明其非。王邦维指出登封告成镇古观星台所存“周公测影台”正是“洛州无影”的实物证据，测影台旁有一段文字说明：“夏至正午，表北之影长一尺五寸，正与石座北面上沿长度相等，所以看不出明暗差别，故俗称为‘没影台’。”这或许是义净“洛州无影”思想的来源[④]。

关于“无影”之说，邓文宽先生以传统中国天学知识加以辨析，指出“无影”实际上是指“夏至之日，立八尺之表，其影适与土圭等”。他并指出，王邦维关于义净到过周公测影台以及测影台修建时间早于唐代的推测是错误的。两人一者依据佛教文献的记载和实物证据，一者根据传统

① 义净撰，王邦维校注《南海寄归内法传校注》，北京：中华书局，1995 年，第 167—168 页。在义净时期，中国同南海的海上交通重心已经实现了南移。昔日的海上帝国扶南已经没落，室利佛逝正在迅速崛起，为中国同南海海上交通重心的南移奠定了政治基础。参看石坚平《义净时期中国同南海的海上交通》，《江西社会科学》2001 年第 2 期，第 59—64 页。

② 关于义净的戒律观，参看温金玉《唐义净律师戒律观研究》，《中国哲学史》2009 年第 2 期，第 32—39 页。

③ *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, by I-Tsing, translated by J. Takakusu, Oxford: Clarendon Press, 1896, p. 143.

④ 王邦维《“洛州无影”与“天下之中”》，《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005 年第 4 期，第 94—101 页。

天文测量的常识，往复讨论[①]。必须指出的是，王邦维所揭示的文化冲突说的思想意义，和邓文宽所坚守的传统天文测影说，在各自的领域，都是没有问题的。但是，问题的关键在于这中间有一个缺环——“无影”如何和“天下之中”联系在一起的？因为主流的传统中国天学知识，并不认为无影是天下之中的标准，而是邓文宽所说的“夏至之日，立八尺之表，其影适与土圭等”——不过邓文宽认为这就是“无影”的含义显然是错误的。如果这个问题不解决，则相关的讨论实际上是各说各话，毫无交集。笔者认为，“洛州无影”说的出现，本身就是受到印度新知识的挑战而演进出来的新标准，是中古时代思想和知识世界的一大变化。

我们回到文化冲突说上来。中国本来的宇宙观在佛教传入后受到巨大的挑战，中国人认为自己处于世界的中心——而印度传来的新知识则认为印度处于中心而中国是边鄙之地，身处边缘带来的焦虑感在许多高僧的著作中均可看到[②]。五印度中的“Madhyadesa”被译为“中国”，许多早期佛教文献所谓的“中国”并非中华之中国，而是 Madhyadesa[③]。后代之学者不了解其中的思想背景，就会犯下啼笑皆非的错误。比如清代四库馆臣对东晋《法显传》有关“中国”的记载进行了激烈的批评，认为“其书以天竺为中国，以中国为边地，盖释氏自尊其教，其诞谬不足与争”[④]。葛兆光对佛教影响中古宇宙观有精妙的总结，可以参看[⑤]。

所谓“洛州无影”之说，绝非义净个人随意的发明，而是当时一个被普

---

① 有关讨论参看王邦维《关于“洛州无影”》(《文史》第 3 辑，2000 年)、邓文宽《“洛州无影”补说》(《文史》第 3 辑，2003 年)、王邦维《再说“洛州无影”》(《唐研究》第 10 卷，2004 年)、王邦维《“洛州无影”与“天下之中”》[《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005 年第 4 期]、王邦维《“都广之野”、“建木”以及“日中无影”》(《中华文化论坛》2009 年 S2 期)。又有谢一峰《关于“洛州无影”问题的几点看法——兼与王邦维等先生商榷》(2009 年第 10 期)等论文讨论，此处不须赘述，在笔者看来，这些讨论始终纠结于测影台的真伪、无影的定义上，已无助于进一步的学术探讨。

② 陈金华《东亚佛教中的边鄙情节与宗派系谱的建构》对此问题进行了深入而细致的梳理，2010 年 11 月 16 日复旦大学文史研究院小型学术研究会报告(第 26 次)。

③ B. C. Law, *Historical Geography of Ancient India*, Delhi: Ess Ess Publications, 1976, pp. 11 - 15.

④ 《四库全书总目》卷七一，史部地理类四“外纪”，北京：中华书局影印本，1981 年，第 630 页。

⑤ 葛兆光《“周孔何以不言”——中古佛教、道教对儒家知识世界的扩充与挑战》，《史学月刊》2011 年第 1 期，第 20—32 页。

遍认知的说法。其背景，正是上述知识世界的巨大变化。早在5世纪初，以天竺为宇宙中心的理论已经严重冲击中国中心说。比如何承天（370—447）问佛国历术故事，即一个明证。何承天本人就是个佛教崇拜者，但是在这一故事中，他代表的却是中国传统的天文历法知识，与之对应的是代表印度新知识的慧严，其故事略云：

> 昔晋何承天善明纬候，无二晷景，与智严法师共详偏正，严云："余曾游天竺，备谒圣仪。至于晷克颇怀，通览中天竺国，夏至之日，方中无影，良是地中故也。此方洛南测影台者，至夏至日终有余分，故非大夏但名东夏也。"承天闻此无以抗言。[①]

慧严指出：天竺"夏至之日，方中无影，良是地中故也"，而洛阳南测影台，到了夏至都还有影子，所以中国不能称为"大夏"，只能称为"东夏"。[②]

天竺中心说在佛教的域外色彩浓重的时代非常昌盛，佛教典籍中多有讨论，其影响更是无所不在。三国吴月氏优婆塞支谦译《佛说太子瑞应本起经》把释迦牟尼的故乡迦毗罗（Kapilavastu）就已经描述为天地的中央：

> 迦毗罗卫者，三千日月，万二千天地之中央也。佛之威神，至尊至重，不可生边地，地为倾邪，故处其中，周化十方。往古诸佛兴，皆出于此。[③]

唐开元年间，江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》，对这一问题

① 《释迦氏谱》，《大正藏》第50册，第87页下。

② 对于何承天问佛国历术思想意义的揭示，学者已有深刻讨论，请参看郑诚、江晓原《何承天问佛国历术故事的源流及影响》，《中国文化》2007年第2期，第61—71页。不过此文依然纠结于周公测影台的时代问题，反而失去了问题的重心。

③ 吴支谦译《佛说太子瑞应本起经》，《大正藏》第3册，第473页中。

也发表自己的意见说：“震旦国通名神州，于其中心意洛阳，是神州赤县也。故洛州周公城内有测影台、土圭量。又五岳中嵩为中岳也。”[①]唐代梓州慧义寺沙门神清撰，北宋慧宝注《北山录》对这一问题也有长篇的讨论：

> 皆曰佛何不生中国(震旦人自以此土为中国)？传闻，中天夏至，测影而尽其表(西天中印度夏至之日，树竿于日中无影，盖得阎浮之中，日行正居上，故彼称中也)。此方虽邵伯相宅，周公往营(周本都鄗京，召公相宅于陕鄏，周公至成周营之，则今洛京是也)。而《周礼》云：“大司徒职，日至之景，尺有五寸(洛京虽震旦之心，夏至之日午时树竿，尚有一尺五寸之景。则别地更多也)，谓之‘地中’，天地之所合，四时之所交，风雨之所会，阴阳之所和。百物阜安，乃建王国。”今河南阳城县，得中夏之中，而影且有余矣。其不在阳城则又过乎一尺五寸矣。而天上千里，地下一寸，故此西域万里之外。[②]

《北山录》将洛阳仅仅作为震旦的中心，而认为真正的中心在印度，所以佛不生于中国，而生于印度。其理论依据就是洛阳测影，仍有一尺五寸的影子，并非完全无影。地下一寸，则天上千里，所以实际上离宇宙中心乃万里开外。

必须指出的是，在佛教传入中国之前，关于洛阳为天下之中的说法，居于主导地位的理论基础[③]，是夏至之时立八尺之表，影子为一尺五寸，而不是无影[④]。所谓天下之中，夏至无影的说法，出自佛教。佛教传入后，攻

---

① 江东杭州华严寺沙门大觉撰《四分律钞批》卷第一三，《卍字续藏经》第42册，第1024页下—1025页上。

② 《北山录》卷一〇，《大正藏》第52册，第630页下—631页中。

③ 关于捕风捉影的思想意义，参看刘康德《风云与阴影——“捕风捉影”说》，《复旦学报》(社会科学版)2012年第3期，第80—90页。他认为人类通过揳入“节气时间”、“方位空间”、“五行”、“天干地支”，乃至“数”及“数学方法”等相关元素来“捕风捉影”，从而在这“不确定”中找“确定”，更详尽地认知自己所生存的环境，以便能更好地生存。就此而言，这种“捕风捉影”的方法体现了人类在其生存环境中的积极主动性。观风、测影、候气是古代重要的知识和技术手段，现在普遍将其归纳入古代科技史的范畴，但实际上其思想、信仰、文化及政治意涵都非常丰富。

④ 虽然其他区域也有无影的说法，比如都广之野、建木之说，但并不在中原知识体系中占据主导地位，实际上处于主导的依然是洛阳测影。

击以前的洛阳中心说，树立天竺中心说，依据就是洛阳到了夏至还是有影子，而天竺则完全无影。这样，有关测影的自然知识，就和文化认同、思想冲突关联在一起。唐代以后，佛教世俗化、本土化之后，有关谁是中心的讨论不再是核心问题，天竺中心说逐渐消散，乃至到了清代，学者们对《法显传》的“荒诞离奇”大加挞伐。

实际上在中古时代，持本土知识立场的学者，即对佛教宇宙观大加批判，有名的比如李淳风，他极力论证华夏居天地之中，并且提到洛阳告成位于土中，指责佛教对天地的论述“怪诞不可知”：

> 谈天者八家，其七家，甘氏、石氏、浑天之类，以度数推之，则华夏居天地之中也。又历代史，倭国一名日本，在中国直东；扶桑国复在倭国之东，约去中国三万里，盖近于日出处；贞观中，骨利干国献马，使云，其国在京师西北二万余里，夜短昼长，从天色暝时煮羊胛，才熟而东方已曙，盖近于日入处。今崖州直南水行便风十余日到赤土国，其国到五月，亭午物影却在南，一日三食，饭皆旋炊，不然，逡巡过时，即便臭败。热气特甚，盖去日较近。① 其地渐远转寒，盖去日稍远。则洛阳告成县土圭居覆载之中明矣。唯释氏一家论天地日月，怪诞不可知也。②

但是，中古知识界不论僧俗，往往并不回避洛阳夏至有影的事实——实际上这也无法回避，国家主持的测量，数据岂会骗人。所谓“洛州无影”之说，仅见于义净的说法和没影台的实物。若以逻辑推断，义净身为佛教徒，又有丰富知识和阅历，却并没有像法显、慧严等人那样，支持天竺中心说，反而维护洛阳，在自己献给武则天的书中讲“洛州无影”，有违常理。这其中仍有深意，值得推敲。一方面，可以推断，自尊的本土知识界，以及抱有特殊用心的政治力量，为了对冲天竺中心说，改造了周公测影台，使

---

① 笔者疑此处有阙文，当论及去日稍远处情形。
② 杜佑《通典》卷一八五《边防一》，北京：中华书局，1988 年，第 4978—4979 页。

其达到无影的效果；另一方面，义净自身的立场选择，是他对武则天讲出“洛州无影”的关键。归根结底，除了文化冲突说之外，不依王法则佛法难立的现实困境，也迫使佛教徒做自身的妥协。历史往往不会只有一个面相，知识世界和政治关联性，正是笔者想强调的“洛阳测影”和“洛州无影”的另外一个重要面相。

二、“洛阳测影”的知识逻辑和思想意涵

王者居“土中”或者天下之中[①]的理念在三代时已经成熟，比如商人以五方观念将疆域划分为五，商王直接统治区域称为“中商”，甲骨文云：“大邑商居土中。”胡厚宣和陈梦家都认为这与商人宅中思想有关，胡厚宣甚至认为，“中商”即“中国”[②]。班固在《白虎通义》中引用《尚书》“王来绍上帝，自服于土中”，指出“王者必即土中者”[③]。李学勤认为，这包含两层含义：一是地理上的便于对四方管理；另外一层含义则是便于敬配皇天，便于祭祀[④]。这一理论后来与周公联系在一起，更加重了王者居天下之中的神圣性。此类研究甚夥，且多流于表面，兹不赘述[⑤]。西周铜器《何尊》铭文记武王告天辞就有“余其宅兹中或(国)，自之辥(义)民”的说法，唐兰进

① 这里所谓“天下之中”指的是中国传统思想与政治哲学里面的王者居中的“天下之中”，在其他语境中还有其他所谓“天下之中”，并非本书所讨论的范畴，比如范蠡经商，认为陶地“居天下之中”，是进行贸易的好地方，参看翟忠义《“居天下之中”的“陶”地考》，《山东师大学报》(社会科学版)1998年第6期，第61—62页。

② 胡厚宣《论殷代五方观念及中国称谓之起源》，《甲骨学商史论丛初集》(外一种)上，石家庄：河北教育出版社，2002年，第277—281页；陈梦家《殷墟卜辞综述》，北京：科学出版社，1956年，第258页。

③ 班固《白虎通义》卷三《京师》，《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第157页。

④ 李学勤《令方彝、方彝与成周的历史地位》，《洛阳考古四十年——1992年洛阳考古学术研讨会论文集》，北京：科学出版社，1996年，第208页。

⑤ 比如参看李久昌《“天下之中”与列朝都洛》，《河南社会科学》2007年第4期，第114—117页。李久昌《周公“天下之中”建都理论研究》，《史学月刊》2007年第9期，第22—29页。李久昌《20世纪50年代以来的洛阳古都研究》，《河南大学学报》(社会科学版)2007年第4期，第27—35页。龚胜生《试论我国“天下之中”的历史源流》，《华中师范大学学报》(哲社版)1994年第1期，第93—97页。

一步指出，“中国”即洛邑①。

王者须居土中，那么土中如何确定呢？这就依赖于土圭测影。纬书《孝经援神契》云：“八方之广，周洛为中，于是遂筑新邑，营定九鼎，以为王之东都。”②这是结论，即洛阳为“中”。《孝经纬》云：“日立八尺竿于中庭，日中度其日晷。冬至之日，日在牵牛之初，晷长丈三尺五寸。晷进退一寸，则日行进千里，故冬至之日，日中北去周洛十三万五千里。”③《尚书考灵曜》云：“地与星辰四游，升降于三万里之中，夏至之景（影），尺有五寸，谓之地中。”④这是方法——“土中”，或者“地中”，需要靠天文测量来确定。那么，为什么立八尺之表，夏至之日影长一尺五寸就是地中呢？“三万里”、“十三万五千里”这些数据，有什么意涵呢？

首先我们回到中古时代激烈讨论的盖天说和混天说。对人类所处宇宙的认识，必然导致思想意识的分歧。洛阳成为天下之中，有赖于混天说的成立。在盖天说的理论里，洛阳并不是天下之中，天下之中是北极之下。盖天说的代表著作是《周髀算经》，《周髀算经》认为天地是平行的两个平面，平行距离是八万里，在轴心北极位置上有一个大的凸起，高六万里、外围半径一万一千五百里，这是“璇玑”，与之对应，天也有向上的凸起⑤。在这样的宇宙结构中，天高地远都容易测量，这其中存在简单的线性关系，只需运用简单的勾股定理就可以推导。“勾股”的本意就是“圭表”，股者，表也；勾者，日影（晷）也⑥。这也是一直流传到唐代的“日影千

① 唐兰《西周青铜器铭文分代史徵》，北京：中华书局，1986 年，第 76 页。关于西周时期“天下之中”观念与王土勘测，参看王克陵《西周时期“天下之中”的择定与“王土”勘测》，《湖北大学学报》（哲学社会科学版）1990 年第 2 期，第 46—53 页。

② 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 961 页。

③ 同上书，第 1061 页。

④ 同上书，第 344 页。

⑤ 江晓原《〈周髀算经〉盖天宇宙结构考》，《自然科学史研究》1996 年第 3 期，第 248—253 页。关于盖天说在中国天文史上的意义，参看李迪《盖天说在中国天文学史上的地位》，《内蒙古师范大学学报自然科学》（汉文版）2002 年第 3 期，第 281—289 页。

⑥ 陈遵妫《中国天文学史》第 1 册，上海：上海人民出版社，1982 年，第 108 页。有关《周髀算经》与晷影测量、一寸千里、北极璇玑的讨论，参看陈遵妫《中国天文学史》第 1 册，第 102—188 页。

里差一寸”的几何学基础[①]。若在同一时刻不同地方测影，影子相差一寸，则其相距一千里。而当时认为，天地相距八万里，为了方便测量，所以立八尺之表。通常说的洛阳立八尺之表，夏至之日，影子一尺五寸，就是说，洛阳在日下一万五千里。

盖天说之下，为北斗北极赋予了重要的神圣性，所以就有把帝都皇居与天上斗极相对应的宣传方法和思想意识。比如《尚书·舜典》记舜之即位云：“正月上日，受终于文祖，在璇玑玉衡，以齐七政。”[②]芮沃寿（Arthur F. Wright）论道，在上古文化观念中，天空是一个等级森严的国度，北极星一带是天球众星环绕的中心，北极星帝为天之中，地上的君主既然代表天意统治世间，也应该择中而居，这样天之中和地之中才能相互沟通，天子才能受命于天，以天地代言人的身份统治世间[③]。北斗也因为作为北极附近最显著的星象而蒙上了神秘的色彩，其绕着位于天极中心旋转使其起着天球钟的作用——标志着时间的流逝。随着大一统帝国的建立，北极和天子的联系明确出现在文字和图像中，比如有名的东汉武梁祠石刻上所表现的那样。在这幅图像中，天帝穿着皇帝的装束坐在北斗中，好像驾着一辆马车。如同天穹中心北极一样，地上的皇帝也面南而坐，而臣民则面朝北方。汉代都城长安的布局就是模仿大熊和小熊星座[④]。王莽天凤四年（17）制造威斗：

> 威斗者，以五石铜为之，若北斗，长二尺五寸，欲以厌胜众兵。既

① 有关南北朝时期的测绘，参看王树连《魏晋南北朝军事测绘》，《军事历史研究》2001年第4期，第165—176页。有关此学说的演进，汪小虎认为，其学说源自对近距离测量所得经验的发达，它与勾股测量法结合后被应用于天文测量领域，于浑盖之争中一脉相承，在秉持大地平面观传统的中国古代天文学发展历程中影响甚巨。中国古人对该学说的认识过程正体现了地平观传统的深远影响，参看汪小虎《“日影千里差一寸”学说的历史演变》，《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）2008年第4期，第74—80页。

② 《十三经注疏·尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第54页。

③ Arthur F. Wright, “The Cosmology of Chinese City”, in G. William Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1977, pp. 33 - 75.

④ Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1971, p. 433.

成，令司命负之，莽出在前，入则在御旁。

六年以后，起义军攻入长安，王莽在死之前，“持虞帝匕首……旋席随斗柄而坐，曰：‘天生德于予，汉兵其如予何？’”依然相信上天和北斗的护佑①。

以上这是在盖天说中，若在浑天说中，则只有特殊的地点，才有这样的效果，这就是地中，用现在的话说，是夏至日中地中子午线。浑天说并未挑战日影千里差一寸的学说，但是引入了地中的概念。浑天说主张天包着地，日月星辰绕地运行。在浑天说中，地中非常重要，测量周天、了解天数都需要在这里进行测量。而且其之所以为天地之中，本身就被赋予了承天立极的神圣性意味。浑天说的宇宙模型中天的形状是一个球壳，而平面大地的传统仍然被坚守。“日影千里相差一寸”和“地中”概念体系，成为浑天说的核心内容。太阳距离“地中”的长度，就成了天距地中的半径，在引入圆周率的计算后，周天的长度都可以得到计算。但是前提是，所有的测量必须在地中进行，不然数据就不可靠②。地中测影，不但测量时间（冬至为阳气初生等）、空间（地面距离、宇宙长度），还事关国家命运，这一点后面笔者会详论。总之，地中是一个极端神圣而重要的地点。

在浑天说之下，谁是地中，主要存在洛阳与阳城之争。以圭表八尺正日影，求地中，离开其地，则所得资料不合，这是一种天文意义上的绝对的“天下之中”。汉代马融以为是洛阳，郑玄以为是阳城。经史考据者多从马融而天文堪舆家则多从郑玄。但是阳城本就在洛阳附近，所以

① 班大为（David W. Pankenier）《北极简史——附帝字的起源》，收入班大为著，徐凤先译《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第328—359页。

② 所谓日影千里相差一寸的说法，经过很多人的实地测量，遭到不断质疑，到开元中被僧一行彻底否定了。但是有关宇宙结构的认识，并未发生根本改变。参看中国科学院陕西天文台天文史整理研究小组《我国历史上第一次天文大地测量及其意义——关于张遂（僧一行）的子午线测量》，《天文学报》1976年第2期，第209—216页。关于僧一行的研究，参看吴慧《僧一行研究——盛唐的天文、佛教与政治》，上海交通大学博士论文，2008年。这一博士论文对僧一行及其思想进行了较为细致深入的梳理。

可以统而论之，两者在汉代以后并未在思想和政治上造成太多纷扰，比如唐代贾公彦融合其说云："郑司农云颍川阳城地为然者，颍川郡阳城县是周公度景之处，古迹犹存……洛都虽不在地之正中——颍川地中，仍在畿内。"①这种观念一直到元代郭守敬依然把告成作为天文测量的重要基地。登封既非元初经济文化中心，更非当时的政治中心，其原因就是告成是古人心目中的"地中"，是他们进行各种天文测量的传统基地②。

测影在中古时代如此重要，以至于日本遣唐使回国的时候携带测影尺。日本史书《扶桑略记》记载吉备真备从唐朝回国时携带的东西是：

> 入唐留学生从八位下下道朝臣真备《唐礼》一百三十卷、《太衍历经》一卷、《太衍历立成》十二卷、测影尺一枚、《乐书要录》十卷、马上饮水漆角弓一张、种种书籍、要物等。留学之间历十九年，凡所传学，三史五经、名、刑、算术、阴阳、历道、天文、漏刻、汉音、书道、秘术、杂占一十三道。③

吉备真备选择带回日本的正反映了他认识什么知识最为重要，从这些东西可知，他对礼制、历法、天文测量、音律等相当重视。其中还带回测影尺一枚，既反映了当时唐人将测影作为普遍知识的情形，又反映了以吉备真备为代表的日本士人对测影的重视——这是一种相对有吸引力的观察天

---

① 《十三经注疏·周礼注疏》卷一〇，贾公彦疏，北京：北京大学出版社，1999年，第254页。另有学者认为"宅兹中国"的地中在阳翟，但是无论如何，这一说法影响甚微，参看王晖《周武王东都选址考辨》，《中国史研究》1998年第1期，第14—24页。若依现在天文算法，则地中（北纬34°04′）更靠近阳翟（北纬34°10′），不过古人是否能清晰认识到这一点，笔者甚存疑虑。

② 关增建《登封观星台与郭守敬对传统立竿测影的改进》，《郑州大学学报》（哲学社会科学版）1998年第2期，第63—67页。

③ 《扶桑略记》天平七年（735）四月の条，《扶桑略记·帝王编年记》国史大系，东京：吉川弘文馆，1965年。关于吉备真备与易学的东传，参看邢永凤《吉备真备与唐代易学东传》，《周易研究》2010年第6期，第61—65页。

文的技术。而且洛阳在中日交往中也扮演着重要的角色，这种影响可能是超出我们想象的，洛阳比长安给日本留下了更深的烙印，这一点逐渐被学者发掘出来①。

三、黄旗紫盖，终于入洛：洛阳测影与南北对峙

洛阳为测影之地，在中古时代为一种常识。在南北对峙时期，也是北朝政权赖以宣扬自己为正朔所在、对冲南朝金陵王气的重要理论依据。北魏分裂以后，东魏天平元年(534)，高欢挟持孝静帝将都城从洛阳迁到邺城，之后不久，东魏的李谐出使南朝萧梁，梁武帝萧衍派主客郎范胥接待，李谐与范胥有一段有趣的对话：

> 胥问曰："今犹尚暖，北间当小寒于此？"谐答曰："地居阴阳之正，寒暑适时，不知多少。"胥曰："所访邺下，岂是测影之地？"曰："皆是皇居帝里，相去不远，可得统而言之。"胥曰："洛阳既称盛美，何事迁邺？"谐答曰："不常厥邑，于兹五邦，王者无外，所在关河，复何所怪？"胥曰："殷人否危，故迁相耿，贵朝何为而迁？"谐答："圣人藏往知来，相时而动，何必俟于隆替？"胥曰："金陵王气兆于先代，黄旗紫盖，本出东南，君临万邦，故宜在此。"谐答曰："帝王符命，岂得与中国比隆？紫盖黄旗，终于入洛，无乃自害也？有口之说，乃是俳谐，亦何足道！"②

---

① 相关研究参看王仲殊《论洛阳在古代中日关系史上的重要地位》，《考古》2000年第7期，第70—80页。最新的研究可参看气贺泽保规主编《遣隋使がみた风景——东アジアからの新视点》，东京：八木书店，2012年。平安京的左京转称"洛阳"，右京转称"长安"。以后，又因右京地势卑湿，景况萧条，左京户口稠密，极其繁荣，以致"长安"之称被淡忘，而"洛阳"二字遂成为平安京全体的代名词。直到现在，其区划仍有洛东、洛西的名称。而在迁都江户之前，进京就被称为"上洛"，可见洛阳在日本士人心目中的地位。

② (北齐)魏收《魏书》卷六五《李平传附子谐传》，北京：中华书局，1974年，第1460—1461页。

范胥诘问李谐，邺非“测影之地”，何故东魏将都城从洛阳迁到邺城①。李谐回答，邺城与洛阳相去不远，可以“统而言之”，何况王者无外，没什么奇怪的。然而，当范胥举起金陵王气的大旗，宣称“黄旗紫盖，本出东南，君临万邦，故宜在此”的时候，李谐却不得不再次抬出洛阳，指出“紫盖黄旗，终于入洛”。所谓“黄旗紫盖”，是云气占术的表达，沈约《宋书・符瑞志》②记载，汉世术士言：“黄旗紫盖，见于斗、牛之间，江东有天子气。”③从汉代绵延到唐代，“黄旗紫盖”之说经过南朝政权的不断宣扬，成为南朝符命的重要依据。此非本文重点，不再赘述。此时南北对峙之形势，于东魏北齐相当不利，高欢自己有一番议论：“江东复有一吴老翁萧衍，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之，以为正朔所在。”④

相对“黄旗紫盖”之说，王业不偏安，洛阳测影地的思想传统显得更为深厚，足以在舆论上与之抗衡。它是高欢政权遭到南朝质疑的原因，也是之前北魏孝文帝迁都洛阳的一个思想理论基础。孝文帝迁都时，洛阳和邺都是可以选择的地点，不过自“永嘉之乱”以来，洛阳屡遭战乱，几为荒土，邺城显得更加合适。然而孝文帝坚持迁都洛阳。其秉持的，正是洛阳为“土中”的理论。《魏书》记载，孝文帝创迁都之计，诏引侍臣访以古事。李韶对曰：“洛阳九鼎旧所，七百攸基，地则土中，实均朝贡，惟王建国，莫

---

① 邺实际上也是公元3—6世纪中国历史上的重要都城之一，其城由南、北二城构成，坐北朝南，布局规整，形制呈横或纵长方形。宫城位于都城北部中央，以宫城主建筑为基点设一南北中轴线，宫城、郭城相套呈“回”字形，主要建筑围绕基本点沿中线左右对称布置。城内街路纵横交叉，形成棋盘状街区，每一街区即一里坊，坊市位于宫城南之中线两侧，城门名按方位、四时命设，其设计规划反映出建造者的天象意识。这一城制初具于东汉后期，经曹魏、后赵、东魏、北齐不断改进，最终在邺南城的制度中得到总结。邺城城制开启了隋唐都城制度，影响及于明清之北京；并于公元六七世纪传播至朝鲜半岛和日本，对平壤城、开城、汉城、藤原京、平城京等起了重要影响。参看牛润珍《邺与中世纪东亚都城城制系统》，《河北学刊》2006年第5期，第105—114页。但是就思想意义而言，洛阳远盛于邺城。

② 沈约的《宋书・符瑞志》首创正史记载祥瑞灵异现象之先河，跳出断代之范畴，分三卷记载了从远古太昊帝到刘宋王朝的诸多祥瑞灵异现象，是研究古代符瑞思想的重要资料，可惜目前研究并不透彻。

③ （梁）沈约《宋书》卷二七《符瑞上》，北京：中华书局，1974年，第780页。

④ （唐）李延寿《北史》卷五五《杜弼传》，北京：中华书局，1974年，第1987页。

尚于此。”孝文帝称善[①]。李冲也建议孝文帝云:“廓神都以延王业,度土中以制帝京,周公启之于前,陛下行之于后,故其宜也。”[②]此后,迁都洛阳成为孝文帝的一大功绩,被北魏臣民所颂扬,比如张伦的上表中有“高祖光宅土中,业隆卜世”[③]的颂词,源子恭的上表亦云:“窃惟皇魏居震统极,总宙驭宇,革制土中,垂式无外。自北徂南,同卜维于洛食;定鼎迁民,均气候于寒暑。高祖所以始基,世宗于是恢构。”[④]陈寅恪对此早有洞察,指出孝文帝迁都除了现实政治军事的需要,与南朝争夺文化正统地位乃是主要动机。北朝汉人有认庙不认神的传统,谁能定鼎嵩洛,谁便是文化正统的所在[⑤]。经过北魏大规模的树立正统的运动,使南方以汉人正统自居的垄断性遭到了打破,南北双方的竞争逐渐进入各自以正统为号召的文化竞争。在北魏末年的动乱中,北方世家大族或招集宗族乡部,应募从军,以图挽救北魏王朝;或打着拥护北魏的旗帜,纠集武装,占据州郡。南边的梁朝虽多次立魏主北上,应者寥寥无几,更没有出现大规模的流民南下运动。历史发展到这一时期,南北对峙的情形就发生了巨大的变化[⑥]。

三国时期东吴孙权于嘉禾元年(232)冬,因为郊祀问题和群臣有一番议论,《三国志·吴书》注引《江表传》云:

> 是冬,群臣以权未郊祀,奏议曰:“顷者嘉瑞屡臻,远国慕义,天意人事,前后备集,宜修郊祀,以承天意。”权曰:“郊祀当于土中,今非其所,于何施此?”重奏曰:“普天之下,莫非王土;王者以天下为家。昔周文、武郊于酆、镐,非必土中。”权曰:“武王伐纣,即阼于镐京,而郊其所也。文王未为天子,立郊于酆,见何经典?”复书曰:“伏见《汉书·郊祀志》,匡衡奏徙甘泉河东,郊于长安,言文王郊于酆。”权曰:“文王性谦让,处诸侯之位,明未郊也。经传无明文,匡衡俗儒意说,

---

① 《魏书》卷三九《李宝附李韶传》,第 886 页。
② 《魏书》卷五三《李冲传》,第 1183 页。
③ 《魏书》卷二四《张衮附张伦传》,第 617 页。
④ 《魏书》卷四一《源贺附源子恭传》,第 934 页。
⑤ 万绳楠《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥:黄山书社,1987 年,第 234 页。
⑥ 参看何德章《北魏国号与正统问题》,《历史研究》1992 年第 3 期,第 113—125 页。

非典籍正义，不可用也。”[①]

分裂时期尽管南方有积极进取的一面，但是洛阳居天下[②]之中的传统认识对南朝统治者以及士人有持续的吸引力。比如三国晚期，“太平”即一统前景逐渐明朗。孙皓及其支持者认为天命在己，为此采取了一系列应对举措，国山封禅更是其天命宣传的顶点[③]。然而，“黄旗紫盖，终于入洛”。这不仅是政治军事斗争的结果，也是背景深厚的思想观点博弈的表现。

四、推算时间：洛阳测影与日长之瑞

对于盖天说与浑天说来说，洛阳都是一个极其特殊的位置。尤其对于浑天说来说，洛阳或者“土中”成为唯一一个理想的测量周天的位置。在天人感应学说的氛围中，日影的长短——进而与白天长短相关联——被视为帝王统治好坏的重要标志。最典型的例子出现在隋文帝时期。早在隋文帝即位之初，即非常重视造历，张胄玄兼明揆测，言日长之瑞。隋文帝下旨有司考决，但是莫衷一是。到了开皇十九年(599)，太史令袁充再次上奏云：

隋兴已后，日景渐长。开皇元年冬至之影，长一丈二尺七寸二分，自尔渐短。至十七年冬至影，一丈二尺六寸三分。四年冬至，在洛阳测影，长一丈二尺八寸八分。二年夏至影，一尺四寸八分，自尔渐短。至十六年夏至影，一尺四寸五分。其十八年冬至，阴云不测。元年、十七年、十八年夏至，亦阴云不测。周官以土圭之法正日影，日至之影，尺有五寸。郑玄云：“冬至之景，一丈三尺。”今十六年夏至之

---

① (晋)陈寿《三国志》卷四七《吴书·吴主孙权传》，北京：中华书局，1959年，第1136页。

② 关于唐代“天下”的观念，参看李方《试论唐朝的“中国”与“天下”》，《中国边疆史地研究》2007年第2期，第10—20页。

③ 魏斌《国山封禅前夜》，《“中古中国的统治方式”青年学术研讨会论文集》(清华大学，2011年5月21—22日)，第136—161页。

> 影，短于旧五分，十七年冬至之影，短于旧三寸七分。日去极近，则影短而日长；去极远，则影长而日短。行内道则去极近，行外道则去极远。《尧典》云："日短星昴，以正仲冬。"据昴星昏中，则知尧时仲冬，日在须女十度。以历数推之，开皇以来冬至，日在斗十一度，与唐尧之代，去极俱近。谨案《元命包》云："日月出内道，琁玑得其常，天帝崇灵，圣王初功。"《京房别对》曰："太平日行上道，升平日行次道，霸代日行下道。"伏惟大隋启运，上感乾元，影短日长，振古稀有。

此时隋文帝刚刚废黜杨勇，立晋王杨广为太子，袁充上奏日长之瑞，深合时宜。隋文帝临朝对百官说："景长之庆，天之佑也。今太子新立，当须改元，宜取日长之意，以为年号。"由是改开皇二十一年为仁寿元年。因为白天变长，所以又规定此后百工作役，并加程课。皇太子率百官，诣阙陈贺[①]。

这段记载明确指出，所有这些数据，都是"洛阳测影"所得。在洛阳立表测影，似乎是中古时代政权的通行做法，比如《通典》记载，唐高宗仪凤四年(679)五月，"太常博士、检校太史姚玄辩奏于阳城测影台，依古法立八尺表，夏至日中，测影有尺五寸，正与古法同"[②]。阳城在洛阳附近，可统而称为洛阳测影。虽然在汉儒有所争论，但是在南北朝以后，洛阳与阳城的争执并未形成政治上的分歧。

《通典》所云"古法"，一般被追溯为周公之法，《周礼・地官・大司徒》云："以土圭之法测土深，正日景，以求地中。……日至之影，尺有五寸，谓之地中。天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所和也。然则万物阜安，乃建王国焉。"郑玄引郑众的话进一步说明："土圭之长，尺有五寸。以夏至之日，立八尺之表，其影适当与土圭等，谓之地中。今颍川阳城地为然。"[③]夏至日晷长一尺五寸是一个标准值。《周髀算经》对这

---

① 以上文字俱引自魏徵等《隋书》卷一九《天文上》，第524—525页。
② 杜佑《通典》卷二六《职官八》，北京：中华书局，1988年，第739页。
③ (清)阮元《十三经注疏・周礼注疏》，北京：中华书局，1979年影印本，第704页。

一数据进行了一点修正：“周髀长八尺，夏至之日晷一尺六寸。”[1]

我们把隋代这次测量的数据加以梳理如下：

数据来源	冬至日影	夏至日影
开皇元年测量	一丈二尺七寸二分	阴云不测
开皇二年测量		一尺四寸八分
开皇四年测量	一丈二尺八寸八分	
开皇十六年测量		一尺四寸五分
开皇十七年测量	一丈二尺六寸三分	阴云不测
开皇十八年测量	阴云不测	阴云不测
纬书《尚书考灵曜》	一丈三尺	一尺五寸
《周礼》	一丈三尺	一尺五寸
《周髀算经》	一丈三尺五寸	一尺六寸
刘向《鸿范传》	一丈三尺一寸四分	一尺五寸八分

依据袁充等人的理论，选取洛阳为观测点，以冬至和夏至为时间点，若影子变短，就说明白天的时间变长，所谓“影短而日长”，从周天位置来说，则说明太阳更加靠近北极。这有什么意义呢？袁充等人引用《尧典》的记载，推算出上古理想帝王唐尧的时代，太阳也是非常靠近北极（须女十度）。而隋文帝开皇时期，日在“斗十一度”，和唐尧时代一样——太阳“去极俱近”。那么，再依据纬书的记载，得出结论：隋文帝的开皇之治已经接近唐尧的理想时代。

仁寿四年(604)甲子岁，隋炀帝即位，袁充和太史丞高智宝用同样的理论，证明隋炀帝与唐尧同其历数。他们上奏云：“去岁冬至，日影逾长，今岁皇帝即位，与尧受命年合。”而且隋炀帝跟唐尧一样，是上元第一纪甲子即位，“共帝尧同其数，与皇唐比其踪”[2]。袁充为南朝士族出身，陈灭之

---

① (汉) 赵君卿注，(北周) 甄鸾重述《周髀算经》卷上之二，《四库全书》本。不过笔者也存有疑问，一尺六寸的数值实际上还没有一尺五寸精确，不似出自以推算为目的的算经。或者“一尺六寸”仅仅是文字的讹误造成的误解。

② 《隋书》卷六九《袁充传》，第 1611—1613 页。

后入仕隋朝。“性好道术，颇解占候，由是领太史令。”隋炀帝“每欲征讨，充皆预知之，乃假托星象，奖成帝意”。袁充也是迁都洛阳的重要支持者，他认为，“依《勘城录》，河南洛阳并当甲子，与乾元初九爻及上元甲子符合。此是福地，永无所虑”①。

上面依据观测数据进行的推论，是中古时代知识（用现代语言说是“科学”）构成政治理论基础的典型案例。不过实际上，“影短而日长”作为帝王的符瑞并不见于纬书或其他经典的记载，比如纬书《易通卦验》有关测影的记载：

> 冬至之日，树八尺之表，日中视晷，晷如度者，则其岁美，人民和顺。晷进则水，晷退则旱。退一尺二寸则月蚀，进一尺三寸则日蚀。月蚀则贻王臣之忧，日蚀则正人主之道。

所谓“正人主之道”，乃因“日蚀则害命，王道倾侧，故日蚀则正人主之过”②。按照《易通卦验》说法，“晷如度”才是理想的状态，才能“岁美，人民和顺”。如果影子超过圭表（晷进）就会发生水灾；如果影子没有达到圭表的长度（晷退），则会发生旱灾。如果影子长度和标准值差距太大，甚至会引发日蚀和月蚀。显然，所谓日长之瑞，是袁充等人在天学、测量和纬书等知识基础上进行的创造性解释。也再次说明，所谓祥瑞与灾异往往在一线之间，除了观念和常识的影响，政治立场的向背往往决定了对这些“异象”的界定和解释。但是这些解释却又不能脱离当时的观念、逻辑、修辞的局限，只能在当时的知识世界中进行解释。

五、武周政权与“洛州无影”

武周政权在意识形态上追宗周代，因此在国家礼仪和装饰之具方面，

① 《隋书》卷六九《袁充传》，第1613页。
② 以上两条俱出自安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第253页。

多利用跟周代有关的符号和思想元素。比如武则天于垂拱四年修建的明堂：

> 凡高二百九十四尺，东西南北各三百尺。有三层：下层象四时，各随方色；中层法十二辰，圆盖，盖上盘九龙捧之；上层法二十四气，亦圆盖。亭中有巨木十围，上下通贯，栭、栌、橕、梶，藉以为本，亘之以铁索。盖为鸑鷟，黄金饰之，势若飞翥。[1]

这一明堂中的“鸑鷟”置于九龙之上，往往被解释为代表女性权力凌驾于男权之上[2]。这种解释绝不可信。实际上“鸑鷟”只象征大周兴起的祥瑞，《国语·周语上》云：“周之兴也，鸑鷟鸣于岐山。”[3]纬书《河图括地象》也记云：“岐山，在昆仑山南，东为地乳，上多白金。周之兴也，鸣于岐山。时人亦谓岐山为凤凰堆。”[4]武则天御制御书《升仙太子碑》说得更为明白：“我国家先天纂业，辟地裁基，正八柱于乾纲，纽四维于坤载。山鸣鸑鷟，爰彰受命之祥；洛出图书，式兆兴王之运。廓提封于百亿，声教洽于无垠；被正朔于三千，文轨同于有截。”[5]

武则天迁都洛阳，也具有同样的思想背景。洛阳与周代的神圣性紧密相联，武则天迁都洛阳本身，就是以洛阳“土中”或者天下之中的地位否定长安政权的合法性[6]。西周初期，周公为了营建东都洛邑，曾亲赴登封嵩山立圭测影，以求地中。洛阳为天下之中因周公的实践和提倡而具有更高的神圣性。在周公的宇宙观念中，“中”是天下一个十分特殊的空间

---

① 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第 862 页。
② 比如何平立《武周“革唐之命”与封禅礼》，《学术界》（双月刊）总第 109 期，2004 年 6 月，第 159 页。
③ 徐元诰撰，王树民、沈长云点校《国语集解》，北京：中华书局，2002 年，第 29 页。
④ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第 1101 页。
⑤ （清）董诰等编《全唐文》卷九八，北京：中华书局，1983 年影印版，第 1008 页。
⑥ 关于中国都城的变迁，参看周振鹤《东西徘徊与南北往复——中国历史上五大都城定位的政治地理因素》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2009 年第 1 期，第 32—39 页。

点[①]。《周礼·地官司徒》说:“日至之景(影)尺有五寸,谓之地中。天地之所合也,四时之所交也,风雨之所会也,阴阳之所和也。然则百物阜安,乃建王国焉。”[②]测影是确定洛阳为天下之中的重要证据,其依据就是夏至立八尺之表,影子长一尺五寸。这其中的知识和逻辑背景,笔者已在前文做了详细阐释,此处不再赘论。

长安与洛阳之争,几乎贯穿了唐代以前所有的时代。以洛阳否定长安,也是常用的政治手段。从西汉末期开始,洛阳被明显地赋予了儒家神圣性,定都长安被描述为仅仅出于维护统治安全的权宜之计。比如西汉末年汉元帝改制,博士翼奉倡言迁都洛阳以“正本”。王莽夺取汉朝天下,也计划迁都“土中居雒阳之都”。始建国五年(13),长安民闻王莽欲迁都洛阳,不肯缮治室宅。王莽又制造瑞石谶言云:“‘玄龙石文’,曰‘定帝德,国雒阳’。符命著明,敢不钦奉!”[③]不过王莽的迁都计划,最终因为新朝迅速崩溃而未能实现。刘秀以儒术治国,定都洛阳,带有强烈的拨乱反正,继承“周制”的色彩[④]。围绕着长安与洛阳的优劣争论,辞赋家们创作了不少相关作品。班固《东都赋》、张衡《东京赋》都强调洛阳天下之中的地位及其与儒家礼法的关系,认为洛阳才是理想的首都。西晋左思《三都赋》借西蜀公子、东吴王孙和魏国先生的辩论,贬抑建业和成都,而推崇洛阳。张衡《东京赋》云洛阳“土圭测景,不缩不盈,总风雨之所交”,和《周礼》的思想是一致的[⑤]。

武则天的政治宣传中,突出洛阳,贬抑长安,是一个重要的主题。比

---

① 清华简《保训》的一个重要思想就是“中”,参看李锐《清华简〈保训〉与中国古代“中”的思想》,《孔子研究》2011年第2期,第46—53页。

② 《十三经注疏·周礼注疏》,北京:中华书局影印本,第704页。

③ 《汉书》卷九九《王莽传中》,第4132页。玄龙石文出处不详,是王莽福应十二之九。

④ 相关讨论,已有很好的研究,请参看沈刚《王莽营建东都问题探讨》,《中国历史地理论丛》2005年第3期,第95—100页;佐原康夫《周礼と洛阳》,《奈良女子大学21世纪COEプログラム报告集》第14册,2007年,第31—47页。

⑤ 有关洛阳之思想意义的阐释,参看佐川英治《“奢靡”と“狂直”——洛阳建设をぐる魏の明帝と高堂隆》,《中国文史论丛》6,中国文史研究会,2010年,第1—34页。李炳海《帝都中心论的文化承载——古代京都赋意蕴管窥》,《齐鲁学刊》2000年第2期,第4—10页。“洛阳”也因此常常被古人称为“洛中”,参看邢永川《“洛中”考析》,《广西大学学报》(哲学社会科学版)总第28卷2006年10月增刊,第183—185页。

如她铸造九鼎，就体现了这一精神。689年，武则天第一次建成明堂。695年正月，建造天堂过程中发生大火，将明堂、天堂焚毁；次年二月，主持重建明堂、天堂的薛怀义被杀，工程停止；三月份，工程做了改造，更名通天宫，696年完成。新的建筑最显著的不同，是在庭中安置九鼎。九鼎是在薛怀义被杀之后增加的，之前并无此类设置。九鼎是带有强烈政治纪念碑性的礼器。正如 Riccardo Fracasso 所论，695年的大火后，武则天急于巩固自己的统治合法性，因此采用了铸九鼎的方法。之前是佛教的意识形态，武则天希望通过回归到夏商周三代，迎合民族主义者和反佛者的口味①。

《旧唐书》卷二二《礼仪二》记载：

> 其年，铸铜为九州岛鼎，既成，置于明堂之庭，各依方位列焉。……司农卿宗晋卿为九鼎使，都用铜五十六万七百一十二斤。鼎上图写本州岛山川物产之像，仍令工书人著作郎贾膺福、殿中丞薛昌容、凤阁主事李元振、司农录事钟绍京等分题之，左尚方署令曹元廓图画之。鼎成，自玄武门外曳入，令宰相、诸王率南北衙宿卫兵十余万人，并仗内大牛、白象②共曳之。则天自为曳鼎歌，令相唱和。③

除了九鼎，武则天还同时铸造了十二神（生肖），"置于本辰位，皆高一丈"④。九鼎象征天下九州，是空间；十二神是从年首到年终，周而复始，是时间。在明堂这座带有强烈政治宣示意义的建筑中，安置九鼎和十二神，

---

① Riccardo Fracasso, "The Nine Tripods of Empress Wu", in Antonino Forte ed., *Tang China and Beyond*, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1988, pp. 85–96.

② "白象"除了与佛教有关，还带有强烈的祥瑞色彩，比如孙氏《瑞应图》曰："王者政教得于四方，则白象至。"熊氏《瑞应图》曰："神灵滋液百珍宝，用白象。"参看（唐）刘赓辑《稽瑞》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年。

③ 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第867—868页。

④ 《旧唐书》卷一八三《外戚传》，第4743页。

其思想意义无外乎宣示武周政权对空间和时间的统治，既全面又恒久，无可摧毁。

九鼎按方位安放，所谓“各依方位列焉”。也就是说，代表豫州的永昌鼎位于中央，其他八鼎（包括代表雍州的长安鼎）则依照各自的方位，环绕着永昌鼎。这从视觉结构上，就无可置疑地宣示了洛阳的伟大地位——其位于天下之中，就连李唐的旧都长安，也只能围绕着洛阳作为陪衬。按照有关记载，九鼎的情形如下：

州　名	鼎　名	高　度	容　量
豫州	永昌	一丈八尺	一千八百石
冀州	武兴	一丈四尺	一千两百石
雍州	长安	一丈四尺	一千两百石
兖州	日观	一丈四尺	一千两百石
青州	少阳	一丈四尺	一千两百石
徐州	东原	一丈四尺	一千两百石
扬州	江都	一丈四尺	一千两百石
荆州	江陵	一丈四尺	一千两百石
梁州	成都	一丈四尺	一千两百石

永昌鼎高一丈八尺，容量一千八百石，从视觉上看，就比其他八鼎（一丈四尺、一千两百石）高大得多，彰显着神都的伟大地位。这种印象相信给帝国的臣民们，尤其是直接参加礼仪朝会的大臣们带来的视觉冲击，是相当深刻的。

根据玄宗时代的宰相姚崇的记载，其永昌鼎铭也是唯一由武则天亲自书写的，其铭曰：“羲农首出，轩昊膺期。唐虞继踵，汤禹乘时。天下光宅，海内雍熙。上玄降鉴，方建隆基。”[①]因为武则天铭文中提到玄宗的名字“隆基”，到了玄宗朝，被姚崇等人认为是玄宗能够当上皇帝的重要符瑞。

① 姚崇《请宣示豫州鼎铭符瑞奏》，(清) 董诰编《全唐文》卷二〇六，第 2080 页。

武则天贬抑长安而崇尚洛阳，所能依据的最重要的思想基础，就是洛阳为天下之中的传统理念。684年，武则天就将东都改为神都，凌驾于长安之上，宫名则为"太初"[①]。此后20余年中，神都洛阳不但在名义上，也在实际上成为真正的帝国首都，长安则沦为前朝旧都和陪都。691年，武则天徙关内数十万户充实洛阳。由于武则天对长安的贬抑，乃至其下台之后，甚至在官方记载中，长安和洛阳的关系依然混乱。701年，武则天从神都去长安，《旧唐书》记为"天后幸长安"，这无可厚非，毕竟当时的首都是洛阳[②]。但是武则天下台后，首都迁回长安，《旧唐书·宋璟传》依然记"中宗幸西京"，《旧唐书·卢奂传》云"二十四年，玄宗幸京师"，这些则属典型的技术性错误了[③]。这些都是洛阳长期作为首都而长安备受冷落造成的后遗症。武则天晚期，701—705年，频繁回长安或者计划回长安，似乎都有想向李唐复归的迹象。毕竟此时，皇位继承人已经确定为中宗，天下还是李家的天下，武则天能做的只有"复子明辟"了。701—703年她待在长安，到了704年，又计划去长安，但是被杨齐哲上《谏幸西京疏》阻止[④]。武则天死后，中宗计划把都城迁回长安，受到了东都民众的挽留，这其中，佛教僧侣扮演了重要角色。在武则天的经营之下，洛阳已经成为帝国的佛教中心，而且佛教社区和洛阳政权形成了密切的联系，所以他们希望中宗能够像武则天一样留在洛阳，依然把洛阳作为帝国的首都。高僧们委托当时的著名文士上表请求留驾，宋之问就在其中。他的《为东都僧等请留驾表》云："臣僧某等言：臣伏见某月日敕，以今月九日，将幸长安，东都道俗，不胜攀恋。"[⑤]这些挽留中宗的僧人中间，或许就有当时身在洛阳的高僧义净。

---

① 公元前5年，西汉哀帝刘欣宣布"再受命"，即改元为"太初元将"，并自号"陈圣刘太平皇帝"。陈是舜的后裔，刘是尧的后裔，哀帝此号意为尧后禅位于舜后，是再次接受天命。"太初"的意思就是从头再来。

② 参看《旧唐书》卷九一《敬晖传》，第2932页，等等。

③ 相关记载，参看《旧唐书》卷九六《宋璟传》，第3031页；《旧唐书》卷九八《卢奂传》，第3069页。

④ （清）董诰编《全唐文》卷二六〇，第2635—2636页。

⑤ 陶敏、易淑琼校注《沈佺期宋之问集校注》，北京：中华书局，2001年，第694—698页。

六、义净与武周政权之关系

义净在武周政权宣扬符命过程中扮演了极其重要的角色。公元690年，武则天正式改唐为周，改元天授，并极力宣扬自己佛教转轮王的神圣地位时，义净请在佛逝结识的来自沣州的大律法师携带他的著作（包括《南海寄归内法传》）和所译经文十卷到洛阳呈给武则天。也就是在这一年，沙门怀义、法明进《大云经疏》言武则天为弥勒下生，当作阎浮提主。[①]把这一举动视为当时武则天佛教政治运动中的一部分，相信并不过分。也正是在这次呈奏的《南海寄归内法传》中，义净提到了"洛州无影，与余不同"。武则天对义净此举相当嘉许，证圣元年（695），已经60岁的义净启程北上，并于次年五月抵达洛阳。

武则天对义净的到来给予了充分的重视。"亲迎于上东门外，诸寺缁伍具幡盖歌乐前导，敕于佛授记寺安置"。可谓前所未有之礼遇。义净带回的是"梵本经律论近四百部，合五十万颂、金刚座真容一铺、舍利三百粒"。[②] 前所未有之礼遇背后的逻辑，除了君主佞佛之外，政治意图也清晰可见。就在义净到了洛阳的不久，"秋九月，〔武则天〕亲祀南郊，加尊号天册金轮圣神皇帝，大赦天下，改元为天册万岁，大辟罪已下及犯十恶常赦所不原者，咸赦除之，大酺九日。"[③]这是非常重大的政治和礼仪举动，然而关于这次南郊祭天、加尊号、改元、大赦天下的原因，多数文献都语焉不详。宋代赵明诚的《金石录》，给我们留下了一丝线索。

《大唐龙兴三藏圣教序》是中宗皇帝为褒奖义净译经所撰。《宋高僧传》记载："暨和帝神龙元年乙巳，于东洛内道场，译《孔雀王经》。又于大福先寺出《胜光天子香王菩萨咒》、《一切庄严王经》四部。沙门盘度读梵

---

① 关于武则天利用佛教进行政治宣传的研究甚夥，不再赘述，参看 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century*, Napoli: Instituto Universitario Orientale Seminario di Studi Asiatici, 1976.

② 以上事件参看赞宁《宋高僧传》卷一《唐京兆大荐福寺义净传》，《大正藏》第50册，第710页中。

③ 《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》，第124页。

文、沙门玄伞笔受、沙门大仪证文、沙门胜庄利贞证义；兵部侍郎崔湜、给事中庐粲润文正字，秘书监驸马都尉杨慎交监护。帝深崇释典，特抽叡思，制《大唐龙兴三藏圣教序》，又御洛阳西门宣示群官新翻之经。"[①]宋代赵明诚在长清县见过这块唐碑，并且记录了这块碑碑侧的内容：

> 右《圣教序》碑侧云：则天尝得玉册，上有铭十二字，朝野不能识，义净能读。其文曰"天册神皇万岁忠辅圣母长安"。证圣元年五月上之，诏书褒答。

赵明诚感慨道："余尝谓义净方外之人，而区区为武后称述符命，可笑也。"[②]

这段铭文明确无误地记载了义净在武则天政治宣传中的重要角色——正是由他"释读"出别人无法辨认的铭文，为武则天上"天册金轮圣神皇帝"奠定了舆论基础。这十二个文字绝非梵文等普通字母，当时在唐代的西域及印度高僧极多，绝不会不能辨识。然而具体是何种文字，又如何精确对应"天册神皇万岁忠辅圣母长安"十二个汉字，已经无从得知了。依据赵明诚抄录的这段铭文，义净辨认这段文字是在证圣元年五月——也就是他刚刚抵达洛阳，武则天亲自到城外迎接的那个月。武则天给予义净如此异于常规的礼遇，很难仅仅用宠信佛教来解释。实际上，义净到洛阳之后，并没有立刻拥有自己独立的译场，而是在实叉难陀的译场帮忙。对武则天而言，义净在政治宣传中的意义更大。

义净到洛阳之后，一直到圣历二年(699)，都在实叉难陀(Shishananda)译场协助翻译八十卷《华严经》，据《开元释教录》记载：

> 〔武则天〕以《华严》旧经，处会未备，远闻于阗有斯梵本，发使求访，并请译人实叉与经同臻帝阙。以天后证圣元年乙未，于东都大内

---

① 赞宁《宋高僧传》卷一《唐京兆大荐福寺义净传》，《大正藏》第50册，第710页下。
② 赵明诚撰《金石录》(宋本)，北京：中华书局影印本，1991年，第592页。

> 大遍空寺译《华严经》。天后亲临法座焕发序文，自运仙毫首题名品。南印度沙门菩提流志、沙门义净同宣梵本。后付沙门复礼法藏等。于佛授记寺译，至圣历二年己亥功毕。[①]

《华严经》与《宝雨经》、《大云经疏》共同构成了武则天佛教意识形态的主要文本基础。在《大周新译大方广佛华严经序》中，武则天清楚地表达了这一观点，并指出武周国家秉承佛的旨意，得以地平天成、河清海晏[②]。《华严经》对武周政权极为重要，义净回国之后并没有开始自己的翻译，而且在实叉难陀的《华严经》译场"宣梵本"，跟他一起"宣梵本"的，是菩提流志。义净与武周政权之关系，可见一斑。

长安光宅寺的七宝台，是武周政权晚期代表性的政治纪念性建筑。公元701—703年，武则天回到长安，在大明宫处理朝政，七宝台就在此时修建。七宝台的政治意涵已经多位学者揭示[③]，义净也极可能在这一纪念碑性的建筑修建中扮演了重要角色。义净带了一尊金刚座真容像回到洛阳，水野清一认为，七宝台石刻佛像中的宝冠佛与义净请来的金刚座真容像有直接的关系[④]。考虑到义净与武周政权的关系，以及公元701—703年他跟随武则天从洛阳到长安的情形，这一推测并非没有道理，何况从艺术风格及分析方法来看，水野清一已经论证了两者之间存在关联。

综上所论，义净与从回国之前到武周政权垮台，从始至终，都在武则天的政治宣传中扮演重要的角色，或释读铭文充当政治预言家的角色，或翻译理论著作为武周政权寻找理论依据，或参与修建武周的纪念碑性的建筑，可谓从始至终，一以贯之。若这些情节可信的话，则在回国之前，他

---

① (唐)智升《开元释教录》卷九，《大正藏》第55册，第566页上。

② 天册金轮圣神皇帝制《大周新译大方广佛华严经序》，《大正藏》第10册，第1页。

③ 参看颜娟英《武则天与唐长安七宝台石雕佛像》，《艺术学》1987年第1号，第41—47页；颜娟英《唐长安七宝台石刻的再省思》，陕西省考古所编《远望集——陕西省考古研究所诞四十周年纪念文集》下，陕西人民美术出版社，1998年，第829—842页。杨效俊《长安光宅寺七宝台浮雕石群像的风格、图像及复原探讨》，《考古与文物》2008年第5期，第69—83页。

④ 水野清一《唐代の佛像雕刻》，《佛教艺术》第9号，1950年，第26页。

万里迢迢送到洛阳投效武则天的著作和经文，带有鼓吹武周政权合法性的语句，就不难解释了。这其中，四卷《南海寄归内法传》中出现的“洛州无影”说，既是当时一种普遍存在的观念，也很有可能是义净刻意讨好武则天的操作，而绝非义净为论证唐朝与天竺哪个处于天下之中而写下的。义净此时的重点并非在此，不但文献记载可以证明，逻辑推理也是甚为明了。

中古时期的佛教界可谓知识渊薮，高僧对中国传统知识修养极高，洛阳在宇宙观中的特殊地位，也为佛教僧侣所熟知。比如齐建元元年(479)，高僧玄畅给益州刺史傅琰的信中，就提到：“河洛昞有周之兆，灵石表大晋之征。”①显庆二年(657)高宗改洛阳宫为东都，嫌封畿褊隘，乃东分郑州之汜水、怀州之河阳，西废谷州，取宜阳、永宁、新安、渑池等县皆隶属之。玄奘法师的家乡也包括在内，所以玄奘上表表示感谢，其贺表云：“伏惟皇帝、皇后揆物裁务，悬衡抚俗，即土中之重隩，匝虞巡而驻跸……自非折中华夷，均一徭输，岂能留连圣眷，焕汗纶言。”②玄奘上表中提到的洛阳为“土中”(天下之中)，其折中华夷，均一徭输，都是《周礼》中的思想，也是中古时代的普遍常识。

义净早年拜土窟寺善遇法师为师，其在《南海寄归内法传》的书末赞扬善遇“正窥三藏，傍睇百家。两学俱兼，六艺通备。天文地理之术，阴阳历算之奇，但有经心，则妙贯神府”③。义净的老师既然精通天文地理、阴阳历算，则义净对洛阳测影的知识和意涵了然于心也就不足为奇了。

七、余　　论

政治学说往往建立在当时被认为是先进的“科学”知识体系上。知识世界和政治世界存在紧密联系，在世界各个文明中都有体现。中国的天

① (梁)萧子显撰《南齐书》卷一八《祥瑞志》，北京：中华书局，1972年，第352页；(唐)李延寿撰《南史》卷四《齐本纪》，北京：中华书局，1975年，第115页。
② (唐)慧立原本，彦悰撰定《大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》第50册，第275页。
③ (唐)义净《南海寄归内法传》卷四，《大正藏》第54册，第231页下—232页上。

学理论，也并不是主要为农业服务，而是为政治服务，是为了纪吉凶之象，供君主参政也[①]。有关天文测量的知识，与政治思想紧密相关，甚至转化为政治宣传工具。

"洛阳土中，朝贡道均"的思想，是弥漫在中古士人脑海中的一种常识。佛教传入后，对洛阳天下之中说构成了严重挑战。但是随着佛教逐渐本土化，到底天竺还是中国是世界的中心不再是一个问题。但是王者居天下之中的思想却依然在演进。宋代都开封，所以发展出开封为天下之中的思想。欧阳修等编撰《新五代史·司天考》云：

> 古者植圭于阳城，以其近洛也。盖尚慊其中，乃在洛之东偏。开元十二年，遣使天下候影，南距林邑，北距横野，中得浚仪之岳台，应南北弦，居地之中。大周建国，定都于汴。树圭置箭，测岳台晷漏，以为中数。晷漏正，则日之所至，气之所应，得之矣。[②]

这里提到的岳台，即北宋东京宣德门前天街西第一岳台坊[③]。宋人以开封为天下之中，依靠的依然是天文测量的知识。

---

① 参看江晓原的"政治天文学"观点，比如氏著《占星学与传统文化》，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 193—194 页。

② 欧阳修等撰《新五代史》卷五八《司天考第一》，北京：中华书局点校本，1974 年，第 672 页。

③ 李合群《试论影响北宋东京规划布局的非理性因素——象天设都与堪舆学说》，《河南大学学报》(社会科学版)2006 年第 5 期，第 7—11 页。

第二章
"黄旗紫盖"与"帝出乎震"：中古时代术数语境下的政权对立

术数思想在中古时代影响深远，大到国家运数，小到日常生活。中古时代的政治宣传更是渗透着术数的思想，天文气象、阴阳五行、历谱运数、形法堪舆，无不在其中扮演重要的角色，占据重要的位置。本文集中探究云气占与中古时代政权对峙之关系，尤其是南方政权对抗北方中心主义的思想与知识依据。黄旗紫盖是云气占的重要内容，是天子之气的显著表征，又经过纬学的阐发，南方政权的推波助澜，成为东南君主为天命所在的重要理论依据。这其中又牵连到"帝出乎震(东)"的五行八卦思想、堪舆形法的厌胜之术，以及龙见、五色云等祥瑞思想，构成了中古时期政治、思想和知识世界的重要内容。从对峙南北的政治宣传，到隋唐长安形法上的厌胜东南，再到西北沙州归义军节度使张议潮的政治宣传，无不与之有关。乃至武则天迁都洛阳，除了宣扬洛阳是天下之中外，还强调"帝出乎震"，以此论证洛阳比长安做都城更有合理性。

一、对峙南北：魏晋南北朝时期南方的政治宣传

洛阳为测影之地和天下之中，在中古时代是大家普遍认知的一种常识。在南北对峙时期，也是北朝政权赖以宣扬自己为正朔所在、对冲南朝金陵王气的重要理论依据。北魏分裂以后，东魏天平元年(534)，高欢挟

持孝静帝将都城从洛阳迁到邺城，之后不久，东魏的李谐出使南朝萧梁，梁武帝萧衍派主客郎范胥接待，李谐与范胥有一段有趣的对话：

> 胥问曰："今犹尚暖，北间当小寒于此？"谐答曰："地居阴阳之正，寒暑适时，不知多少。"胥曰："所访邺下，岂是测影之地？"曰："皆是皇居帝里，相去不远，可得统而言之。"胥曰："洛阳既称盛美，何事迁邺？"谐答曰："不常厥邑，于兹五邦，王者无外，所在关河，复何所怪？"胥曰："殷人否危，故迁相耿，贵朝何为而迁？"谐答："圣人藏往知来，相时而动，何必俟于隆替？"胥曰："金陵王气兆于先代，黄旗紫盖，本出东南，君临万邦，故宜在此。"谐答曰："帝王符命，岂得与中国比隆？紫盖黄旗，终于入洛，无乃自害也？有口之说，乃是俳谐，亦何足道！"①

范胥诘问李谐，邺非"测影之地"，何故东魏将都城从洛阳迁到邺城。李谐回答，邺城与洛阳相去不远，可以"统而言之"，何况王者无外，没什么奇怪的。然而，当范胥举起金陵王气的大旗，宣称"黄旗紫盖，本出东南，君临万邦，故宜在此"的时候，李谐却不得不再次抬出洛阳，指出"紫盖黄旗，终于入洛"。

所谓"黄旗紫盖"，是云气占术的表达，沈约《宋书·符瑞志》记载，汉世术士言："黄旗紫盖，见于斗、牛之间，江东有天子气。"②斗、牛，分野主吴越，属扬州，因此斗、牛间出现黄旗紫盖的云气，象征着东南将有天子出。晋元帝司马睿兴起前，永嘉中，岁、镇、荧惑、太白四星聚斗、牛之间，识者以为吴越之地当兴王者，将四星交会视作王者兴的吉兆③。陈朝讨伐福建陈宝应，尚书下符也说"东南王气，实表圣基，斗牛聚星，允符

---

① （北齐）魏收撰《魏书》卷六五《李平传附子谐传》，北京：中华书局，1974年，第1460—1461页。

② （梁）沈约《宋书》卷二七《符瑞上》，北京：中华书局，1974年，第780页。

③ （唐）房玄龄等撰《晋书》卷六《中宗本纪》，北京：中华书局，1974年，第157页。又《宋书》卷二七《符瑞上》（第785页）记刘裕之受命云："〔义熙〕十四年（419）十二月，岁、太白、辰裴回居斗、牛之间经旬。斗、牛，历数之起。占曰：'三星合，是谓改立。'"这一年刘裕缢死了晋安帝司马德宗，改立司马德宗的弟弟司马德文为帝，一年半后，刘裕又迫使司马德文禅位给自己。又同书第767页记刘邦入关云："高帝（刘邦）为沛公，入秦，五星聚于东井，岁星先至，而四星从之。占曰：'取天下。'"

王迹”[1]。三星、四星或五星会聚于某处，其对应的分野所在当有革命之事，这是传统星占的一个重要观点，这其中还有历法的缘故。最有名的五星会聚发生在公元前1059年，五行星会聚于天蝎座(房宿)。皇甫谧(215—282年)在其《帝王世纪》中说："文王在丰，九州之诸侯咸至，五星聚于房。文王即位四十二年，岁在鹑火，文王于是更为受命之元年，始称王矣。"在这里，文王被描述成利用一次罕见天象的吉兆，通过明确称自己为"王"和颁布新历法建立新历元来宣布他取得王位的意图。此外，还将木星在鹑火之次——古代占星术中与周人对应的天区——作为具有特殊意义的事件加以强调[2]。这或许为后世统治者利用五星会聚提供了可模仿的案例。

表：占星术中的分野对应关系(郑玄注《周礼》，一般认为这是来自石申约公元前4世纪的《星经》)

岁次	日辰	地域	州	二十八宿	方向
星纪	丑	吴越	扬	斗、牛(人马—摩羯)	北、东北
玄枵	子	齐	青	女、虚(宝瓶)	北
	亥	卫	并	危、室、壁(宝瓶—飞马)	北、西北
降娄	戌	鲁	徐	奎、娄(仙女—白羊)	西、西北
大梁	酉	赵	冀	胃、昴	西
实沉	申	魏晋	益	毕、觜、参(金牛—猎户)	西、西南
鹑首	未	秦	雍	井、鬼(双子—猎户)	南、西南
鹑火	午	周	三河	柳、星、张(长蛇)	南
鹑尾	巳	楚	荆	翼、轸(巨爵—乌鸦)	南、东南
寿星	辰	郑	兖	角、亢(室女)	东、东南
大火	卯	宋	豫	氐、房、心(天秤—天蝎)	东
析木	寅	燕	幽	尾、箕(天蝎—人马)	东、东北

---

① (唐)姚思廉撰《陈书》卷三五《陈宝应传》，北京：中华书局，1972年，第488页。

② 皇甫谧《帝王世纪》，《丛书集成》本，第28页。关于这一次五星会聚的天文学和政治意义分析，参看班大为(David W. Pankenier)著，徐凤先译《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第10—16页。这次五星会聚确实发生了。

从汉代绵延到唐代,“黄旗紫盖”之说经过南朝政权的不断宣扬,成为南朝符命的重要依据。此时南北对峙之形势,于东魏北齐相当不利,高欢自己有一番议论:“江东复有一吴老翁萧衍,专事衣冠礼乐,中原士大夫望之,以为正朔所在。”[①]但这种思想,前代早已有之。《三国志·吴书》记载,建衡三年(271)春正月晦,东吴皇帝孙皓帅大军北伐前往洛阳。“皓举大众出华里,皓母及妃妾皆行,东观令华谞等固争,乃还。”南朝宋裴松之注引《江表传》曰:

> 初丹杨刁玄使蜀,得司马徽与刘廙论运命历数事。玄诈增其文以诳国人曰:“黄旗紫盖见于东南,终有天下者,荆、扬之君乎!”又得中国降人,言寿春下有童谣曰“吴天子当上”。皓闻之,喜曰:“此天命也。”即载其母妻子及后宫数千人,从牛渚陆道西上,云青盖入洛阳,以顺天命。行遇大雪,道涂陷坏,兵士被甲持仗,百人共引一车,寒冻殆死。兵人不堪,皆曰:“若遇敌便当倒戈耳。”皓闻之,乃还。[②]

《资治通鉴》记载略异,云“东观令华谞等固谏,不听”。并且提到晋朝的反应:“帝遣义阳王望统中军二万、骑三千屯寿春以备之。闻吴师退,乃罢。”[③]

这段记载依现在的逻辑看似非常荒诞,当时西晋已经建立,东吴面临着亡国的危险,但是此时孙皓要北伐,甚至因紫盖黄旗见于东南,认为自己将最终夺取天下,宣扬自己将“青盖入洛阳”。黄旗是天子旌旗,青盖也是天子的重要仪仗。十六国时期,氐人苻登在前秦苻坚死后,称尊号、建百官,“立坚神主于军中,载以辎軿,羽葆青盖,建黄旗,虎贲之士三百人以卫之,每战必告”[④]。苻登为苻坚的神主建黄旗,覆以青盖,也正是为了凸

---

① (唐)李延寿《北史》卷五五《杜弼传》,北京,中华书局,1974年,第1987页。
② (晋)陈寿《三国志》卷四八《吴书·孙皓传》,北京:中华书局,1959年,第1168页。
③ (宋)司马光《资治通鉴》卷七九,世祖泰始七年(271)正月条,北京:中华书局,1992年,第2514—2515页。
④ 《魏书》卷九五《苻登传》,第2080页。

显苻坚代表的天命才是正统，因为苻登是延续苻坚政权，也就等于宣告自己的统治权威。在北边，与孙氏吴国鼎立的魏国，也有魏天子"青盖巡九州"的说法。《三国志·魏书》裴松之注引《文士传》云：

〔阮〕瑀善解音，能鼓琴，遂抚弦而歌，因造歌曲曰："奕奕天门开，大魏应期运。青盖巡九州，在东西人怨。士为知己死，女为悦者玩。恩义苟敷畅，他人焉能乱?"为曲既捷，音声殊妙，当时冠坐，太祖大悦。①

魏天子应期运，"青盖巡九州"这种表达，和孙皓所谓"青盖入洛阳"的说法，其思想背景是一致的。

孙皓以青盖入洛阳的举动，是基于术数思想的影响。以现在知识的逻辑看似荒诞，但是在当时却是普遍流行的一种观念。孙皓自己对王气之说是非常相信的。在号称青盖入洛之前，还曾因为荆州有王气，徙都武昌。《三国志·吴书》记其事云：

冬十月，永安山贼施但等聚众数千人，劫皓庶弟永安侯谦出乌程，取孙和陵上鼓吹曲盖。比至建业，众万余人。丁固、诸葛靓逆之于牛屯，大战，但等败走。获谦，谦自杀。

裴松之注引《汉晋春秋》曰：

初，望气者云荆州有王气破扬州而建业宫不利，故皓徙武昌，遣使者发民掘荆州界大臣名家冢与山冈连者以厌之。既闻但反，自以为徙土得计也。使数百人鼓噪入建业，杀但妻子，云天子使荆州兵来破扬州贼，以厌前气。②

---

① 《三国志》卷二一《魏书·王卫二刘傅传》，第600页。

② 《三国志》卷四八《吴书·孙皓传》，第1166页。又《资治通鉴》卷七九，世祖泰始二年(266)正月条，第2500—2501页。

孙皓青盖入洛阳的举动，也是出于同样的知识逻辑和思想背景。《晋书》卷九五《陈训传》记载：

> 陈训字道元，历阳人。少好秘学，天文、算历、阴阳、占候无不毕综，尤善风角。孙皓以为奉禁都尉，使其占候。皓政严酷，训知其必败而不敢言。时钱唐湖开，或言天下当太平，青盖入洛阳。皓以问训，训曰："臣止能望气，不能达湖之开塞。"退而告其友曰："青盖入洛，将有舆榇衔璧之事，非吉祥也。"寻而吴亡。[①]

孙皓准备青盖入洛阳，统一天下的运动，背景复杂，政治和军事上的背景是魏、蜀已灭，只剩下东吴一国与西晋对峙。恰好此时吴国在军事斗争上取得了一些成绩。司马氏灭蜀汉之后十七八年才最终灭吴，其中颇多曲折。由于后世史官撰写史书是倒放电影，又要保证叙述逻辑和政治正确，严重扭曲了当时的历史画面。其实，在吴晋战争中，吴并非处于守势，而是积极进取，甚至给西晋带来巨大的压力。用裴秀的话说，孙皓"足以惊动诸夏，每一小出……中国辄怀惶怖"[②]。建衡三年孙皓的青盖入洛之举，实际就是孙皓在"黄旗紫盖"、天命所归的号召下鼓动的一次亲征和北伐。就在同一年，吴军攻克交趾，擒杀晋所置守将，将九真、日南也一举收服[③]。次年，也就是凤凰元年，陆抗在西陵大败晋军。这些都使得孙皓对孙吴的军事实力和天命之说充满自信。《三国志》裴松之注引干宝《晋纪》云：

> 王浚治船于蜀，吾彦取其流柹以呈孙皓，曰："晋必有攻吴之计，宜增建平兵。建平不下，终不敢渡江。"皓弗从。陆抗之克步阐，皓意张大，乃使尚广筮并天下，遇同人之颐，对曰："吉。庚子岁，青盖当入

① 《晋书》卷九五《陈训传》，第2468页。
② 《晋书》卷五四《裴秀传》，第1406页。
③ 《三国志》卷四八《吴书・孙皓传》，第1168页。

洛阳。”故皓不修其政，而恒有窥上国之志。是岁也实在庚子。[①]

孙皓有“窥上国之志”，不但是基于军事实力的自信，还有天命所归的假象带来的自我膨胀。而这种“天命”之说，其来有自。吴黄武四年(225)，孙权派郎中令陈化出使魏国，陈化和魏文帝有一段关于谁将统一天下的争辩：

> 魏文帝因酒酣，嘲问曰：“吴、魏峙立，谁将平一海内者乎?”曰：“《易》曰帝出乎震，加闻先哲知命，旧说紫盖黄旗，运在东南。”帝曰：“昔文王以西伯王天下，岂复在东乎?”化曰：“周之初基，太伯在东，是以文王能兴于西。”帝笑，无以难，心奇其辞。[②]

陈化论证孙权之符命，就抬出了《周易》的“帝出乎震”的理论和广为流传的“紫盖黄旗，运在东南”的谶语。曹丕反驳他，说周文王是以西伯侯得到天下。陈化却反驳说，虽然文王兴起于西方，但他的祖先太伯是出自东方。所以孙权在即皇帝位的诏书中强调：“权生于东南，遭值期运，承乾秉戎，志在拯世，奉辞行罚，举足为民。……历数在躬，不得不受。”[③]将《易》卦“帝出乎震”和东南符命联系在一起，在这段论述中表现得非常清楚。所谓“紫盖黄旗，运在东南”，是早就存在的谶语，而非《江表传》所说，为刁玄窜加。葛洪转述左慈之语也说：“汉必寝耀，黄精载起，缵枢纽于太微，回紫盖于鹑首。联天理物，光宅东夏。惠风被于区外，玄泽洽乎宇内。”[④]而且这一谶语为南北所广泛认知。比如《晋书·张华传》称：“初，吴

---

① 《三国志》卷四八《吴书·孙皓传》，第1177页。
② 《三国志》卷四七《吴书·吴主孙权传》，第1131页。
③ 《宋书》卷六《礼三》，北京：中华书局，1977年，第421页。
④ (东晋)葛洪《抱朴子外篇》卷三四《吴失》，杨明照《抱朴子外篇校释》下册，北京：中华书局，1997年，第156页。所谓“汉必寝耀”，是指汉朝必将灭亡，汉为火德，寝其光耀，即灭亡也。而黄精为土德之精。三国时代除了蜀汉继承汉代德运外，魏、吴都自认土德，所谓火生土也。

之未灭也，斗牛之间有紫气。道术者皆以吴方强盛，未可图也。”①

关于孙皓宣扬符命的历史和思想背景，魏斌有极为精彩的阐发，可以参看②。此处不再赘述。孙皓宣扬自己是太平天子的运动，在天玺元年(276)国山封禅的仪式中达到顶点——这是中国历史上唯一一次在南方进行的封禅，此时泰山还在晋朝统治之下。《禅国山碑》开列了一份多达千项的祥瑞清单，宋人赵彦卫《云麓漫钞》记录了碑文③，此碑现在仍在江苏宜兴西南二十五公里处善卷洞风景区内，碑文以吴骞校释为佳。其文提到的祥瑞包括："神人指授金册青玉符者四；日月抱戴，老人星见者弍十有弍；五帝瑞气，黄旗紫盖，覆被宫阙，显著牛斗者一十有九；麟凤龟龙，衔图负书三十有九；青蛇白虎，丹鸾凤鱼鸟，二十有二；白虎、白獐、白麑、白兔三十有七；白雉、白乌、白鹊、白鸠一十有九；赤乌、赤雀二十有四，白雀、白鸾二十有七；神鱼吐书，白鲤腾船者二；灵絮神蚕，弥被原野者三；嘉禾秀颖，甘露凝液六十有五；殊干连理六百八十有三；明月大珠，璧流离三十有六……”而且碑文中提到：

> 大贤司马微、虞翻推步图纬，甄匮启缄，发事与运会者二。

碑文中提到的"五帝瑞气，黄旗紫盖，覆被宫阙，显著牛斗者一十有九"，和"大贤司马微、虞翻推步图纬，甄匮启缄，发事兴运会者二"，都可与《三国志》记载印证，说明孙吴政权并非儿戏，其青盖入洛阳的举动，是有坚实的思想和知识背景，有其内在逻辑。碑文也提到：

---

① 《晋书》卷三六《张华传》，第1075页。

② 魏斌《国山封禅前夜》，《"中古中国的统治方式"青年学术研讨会论文集》(清华大学，2011年5月21—22日)，第136—161页。笔者本节的许多观点，来自魏斌文章和口头发言的启发。

③ (宋)赵彦卫撰《云麓漫钞》，北京：中华书局，1996年，第116—118页。赵彦卫并感慨道："其文大概言符瑞，初无可取，故备录之，以见皓之亡有自矣。"显见已无法窥破此碑在当时局面下真实的历史意涵。

帝出乎震，《周易》实著。遂受上天玉玺，文曰：“吴真皇帝。”[①]

这也和孙权将此卦辞和自己应运兴与东南联系在一起的精神是一致的。也与陈化对魏文帝所说的意思一样，总结起来就是，《周易》说帝出乎震（东方），而且有黄旗紫盖的云气做证据，说明太平天子出自东南。在这个语境里，“帝出乎震”的“震”，是“东方”的意思。

东南有天子气之说，早在《汉书》中就有记载，班固也认为秦始皇东游是为了厌胜其气[②]。当时所谓东南王气，是指刘邦。因为他出生在东南的沛县。此说经过谶纬之书、术士之言，更加上朝廷的鼓吹，变得广为人知。三国时代，其实不光孙权凭此进行政治宣传[③]，曹魏禅代也用此大做文章，太史丞许芝上天文祥瑞就说：“自建安三年十二月戊辰，有新天子气见于东南，到今积二十三年。”进而劝曹丕称帝[④]。此所谓新天子气，成了改朝换代的征兆。东晋和刘宋禅代之际，刘裕宣扬“新天子气见东南”[⑤]，也此类也。

孙皓青盖入洛阳的举动，往往被后世被视为闹剧，扭曲了真实的历史图片，不过也同时给政治修辞增加了新的表达方式。比如唐代诗人温庭筠《过吴景帝陵》云：“王气销来水淼茫，岂能才与命相妨。虚开直渎三千里，青盖何曾到洛阳？”[⑥]宋王安石有名的《金陵怀古》诗之四云：“黄旗已尽年三百，紫气空收剑一双。”《旧唐书》史臣谈方伎时也举此为例说明术数

---

① 以上碑文，均出自吴骞《国山碑考》，上海：商务印书馆，1936 年，第 11—22 页。

② （东汉）班固《汉书》卷一《高帝刘邦本纪》，北京：中华书局，1962 年，第 8 页。

③ 除了前文提到的记载，《三国志》卷六三《吴书・吴范传》（第 1422 页）也记载，孙权为将军时，范尝白言江南有王气，亥子之间有大福庆；又《三国志》卷六三《吴书・赵达传》（第 1425 页）云：“赵达，河南人也。少从汉侍中单甫受学，用思精密，谓东南有王者气，可以避难，故脱身渡江。……初孙权行师征伐，每令达有所推步，皆如其言。”

④ 《宋书》卷二七《符瑞上》，第 777 页。关于东南有天子气的研究，参看冷鹏飞《“东南有天子气”释——秦汉区域社会文化史研究》，《学术研究》1997 年第 1 期，第 52—57 页。不过冷鹏飞主要是从区域社会和政治文化的角度解释东南与西北的对立，并未对其术数学的思想背景进行深究。

⑤ 《宋书》卷二七《符瑞上》（第 785 页）云：“义熙七年八月十一日，新天子气见东南。十二年，北定中原，崇进宋公。岁星裴回房、心之间，大火，宋之分野。与武王克殷同，得岁星之分者应王也。”

⑥ （清）彭定求等编《全唐诗》卷五八三，北京：中华书局，1960 年，第 6761 页。

占相之术的危险：

> 夫术数占相之法，出于阴阳家流。自刘向演鸿范之言，京房传焦赣之法，莫不望气视祲，悬知灾异之来；运策揲蓍，预定吉凶之会。固已详于鲁史，载彼《周官》。其弊者肄业非精，顺非行伪，而庸人不修德义，妄冀遭逢。如魏豹之纳薄姬，孙皓之邀青盖，王莽随式而移座，刘歆闻谶而改名；近者綦连耀之构异端，苏玄明之犯宫禁，皆因占候，辅此奸凶。圣王禁星纬之书，良有以也。

魏徵《隋书》则用"青盖入洛"指代南北统一，他说："爰自东帝归秦，逮乎青盖入洛，四隩咸暨，九州岛攸同，江、汉英灵，燕、赵奇俊，并该天网之中，俱为大国之宝。"[①]这里的"东帝归秦"，指的是北齐被北周灭亡；"青盖入洛"，则指的是隋灭南方的陈朝。与魏徵同时代的李延寿在撰写《北史》时，用"紫气南浮，黄旗东徙"形容南北分裂局面形成[②]，可见对这些概念的内涵，唐初士人是相当清楚的。

正如本节开首部分显示的那样，从魏晋南北朝到隋唐，"黄旗紫盖"是南北政权对峙时南方政权极力宣扬符命的重要理论依据。孙吴灭亡后，此说并未消失，反而随着东晋在南方的复建及南北三百余年的分裂变得更加广为人知。南北双方对此说的态度则完全相反，呈现出壁垒森严的特色。南朝政权及其士人多以宣扬紫盖黄旗，而北朝则视之为虚妄。萧梁张缵于大通九年(537)作《南征赋》，词曰："黄旗紫盖，运在震方；金陵之兆，允符厥祥。及归命之衔璧，爰献玺于武王；启中兴之英主，宣十世而重光。观其内招人望，外攘干纪；草创江南，缔构基址。"[③]张缵所说的"黄旗紫盖，运在震方"，依据的依然是易经卦辞"帝出乎震"，震为东，黄旗紫盖者，其实就是天子之气，这整句话的意思就是，天子出于东南，有卦辞和云气为证。

---

① 《隋书》卷七六《文学传》，北京：中华书局，1973年，第1730页。
② 《北史》卷一〇〇《序传》，第3344页。
③ 《梁书》卷三四《张缵传》，第495页。

然而，公元554年撰成的《魏书》却极力攻击此“人君之气(天子气)”说，代表北朝立场的魏收在《匈奴刘聪等传》中抨击道：“夫帝皇者，配德两仪，家有四海，所谓天无二日，土无二王者也。三代以往，守在海外，秦吞列国，汉并天下。……戎方椎髻之帅，夷俗断发之魁，世崇凶德，罕闻王道，扇以跋扈，忻从放命。……假上帝之祉；妄说黄旗，云人君之气。论土不出江汉，语地仅接褒斜，而谓握皇符，秉帝籍，三分鼎立，比踪王者。溺人必笑，其在兹乎?”①此时南北形势发生巨变，本来处于优势的萧梁衰落。公元549年，侯景叛军攻破建康，梁武帝萧衍被饿而死。南朝分崩离析，陷入一片混乱。之前萧衍本来踌躇满志，认为自己是正朔所在，此时形势已经彻底逆转。跟魏收持相似意见的还有北齐士人樊逊，北齐天保五年(555)，樊逊被梁州推举为秀才，跟齐主对策时说：“伏惟陛下昧旦坐朝，留心政术，明罚以纠诸侯，申恩以孩百姓。黄旗紫盖，已绝东南；白马素车，将降轵道。”②此时，在北朝君臣看来，作为天子之气的“黄旗紫盖”，已经从东南消失，北方才是正朔所在。

二、厌胜东南：“黄旗紫盖”与隋唐长安城

隋开皇二年(582)，隋文帝命宇文恺设计修建的新都城——大兴城竣工，次年迁入新都，这就是后来隋唐时期的帝国中心长安城。在隋朝修建大兴城的时候，南北对立的局面还没有结束，陈朝依然存在，要到七年之后才被隋朝攻灭。因此，大兴城的修建，也渗透了对代表南方政权的东南之气的厌胜思想——集中体现在大兴城东南隅曲江池的开凿上。宇文恺设计修建的长安城，最大的一个特点，就是整齐划一。它的宫城、皇城居中，左右坊里、郭城的大小，形式，一般都呈对称分布。但是在南城部分，西南隅的永阳坊对应的东南隅，却不是坊里，而是一片湖泊，也就是曲江池。这样的安排或许有人会认为是地形地势使然，但是在思想意识上正

---

① 《魏书》卷九五《匈奴刘聪等传》，第2041页。
② 《北齐书》卷四五《樊逊传》，北京：中华书局，1972年，第608—613页。

是魇镇东南的体现。

我们先看曲江池的位置。《长安志》卷九升道坊下有龙华尼寺、李日知宅、紫云楼、彩霞亭、杨炎家庙、贞元普济寺和郑畋宅，并载龙华尼寺“寺南曲江”。徐松《唐两京城坊考》根据《太平寰宇记》载曲江与芙蓉园相连，云曲江与芙蓉园之间不当隔立政、敦化二坊，所以移置曲江于敦化坊南，即长安东南角，同时还把《长安志》升道坊下除郑畋宅以外的其他诸条也一并移到了“曲江”项下。后人对于徐松关于曲江位置的看法也颇有不同。有的认为曲江的面积，除了芙蓉园之外，实际占有晋昌、青龙、曲池、敦化、立政、升道数坊的一部分。不过根据辛德勇的研究，曲江池的主体仍位于长安城东南隅一坊余地。其实存在曲江和曲江池的分别。曲江池实际上只占有长安城东南隅一坊余地。升道坊、升平坊和其他各坊中的所谓“曲江”，只是这个曲江池（芙蓉池）的下泄水道[①]。

可见曲江池正位于长安城的东南隅一坊余地。为什么曲江池之水还流到升道、升平等坊，这跟曲江池的成因有关——它是引水灌入而成，需要下泄水道。那么是不是这里地势低洼造成蓄水成池呢？也不是，这里原先地势很高。宋代程大昌《雍录》卷六记载：

> 隋营京城，宇文恺以其地在京城东南隅，地高不便，故阙此地，不为居人坊巷，而凿之为池，以厌胜之。又会黄渠水自城南来，可以穿城而入，故隋世遂从城外包之入城为芙蓉池，且为芙蓉园也。[②]

这一记载得到了吕大防、宋敏求、胡三省等人的呼应。宋人赵彦卫《云麓漫钞》卷八引吕大防《长安图题记》云：“外郭东南隅一坊，始建都城，以地

---

① 详细的考订，参看辛德勇《隋唐两京丛考》，西安：三秦出版社，1991 年，第 30—37 页。有关长安城的池潭，参看史念海《唐长安城的池沼与林园》，史念海主编《汉唐长安与关中平原》，《中国历史地理论丛》1999 年 12 月增刊，第 8—11 页；耿占军《唐都长安池潭考述》，《中国历史地理论丛》1994 年第 2 辑，第 87—99 页。除了流于表面的记载，长安城许多池沼有复杂的信仰、政治的背景，值得深入探讨，目前的讨论仍多不充分。

② （宋）程大昌撰，黄永年点校《雍录》卷六，北京：中华书局，2002 年，第 132—133 页。

高不便，隔在郭外，为芙蓉园，引黄渠水注之，号曲江。"①《资治通鉴》卷一九八胡三省注云，"芙蓉园在京城东南隅，秦之隑州、汉之乐游苑、唐之曲江，同此地也"。又引宋敏求《长安志》云，"宇文恺以其地在京城东南隅，地高不便，故阙此地，不为居人坊巷，而凿之为池以厌胜之"。再引刘悚《小说》云："园本古曲江，文帝恶其名'曲'，改曰芙蓉，为其水盛而芙蓉富也。"②

此外，《太平御览》卷一九七引《天文要集》云：

> 芙蓉园，本隋氏之离宫，居地三十顷，周回十七里，其地延袤爽垲，跨带原隰，又有修竹茂林，绿被冈阜。……宇文恺营建京城，以罗城东南地高不便，故缺此偶（隅）头一坊余地，穿入芙蓉池以虚之。③

此处所谓引自《天文要集》，恐有错讹。《天文要集》是归类于"天文"类的星占著作，为晋太史令韩杨所撰④，恐怕不会提及隋唐时代的芙蓉园。除韩扬《天文要集》外，未见隋唐五代有其他同名著作。辛德勇认为，此处《天文要集》的内容，恐怕是韦述《两京新记》的原文⑤。这一推测或可成立。若如此，宇文恺因为东南地势过高而凿之为池，引水灌之这一情况，自唐到宋，就被广泛认可。

而且，实际上这里地势确也实如记载所云，地势较高。比如升道坊西侧相邻的升平坊，地处乐游原，有汉宣帝乐游庙。长安中，太平公主于原上置亭游赏，后赐宁、申、岐、薛四王。其地居京城之最高，四望宽

---

① （宋）赵彦卫撰《云麓漫钞》卷八，北京：中华书局，1996年，第142页。

② 《资治通鉴》卷一九八，太宗贞观二十年十二月条胡三省注，北京：中华书局，1956年，第6243页。

③ （宋）李昉等编《太平御览》卷一九七《居处部》，北京：中华书局影印本，1966年，第949—950页。

④ 比如《隋书》卷三四《经籍三》子部"天文"类著录《天文要集》四十卷，晋太史令韩杨撰，第1018页。

⑤ 辛德勇《隋唐两京丛考》，第32页。

敞，京城之内，俯视指掌。每三月上巳、九月重阳，士女游戏就此，祓禊登高[①]。

通过上述讨论，可以确证，宇文恺之所以破坏东西对称的坊里布局，在大兴城东南隅引水凿池，乃是出于厌胜的考虑。这里的地势较高，才是宇文恺觉得“不便”，将其开凿为池而不设居民坊里的原因。那么，其思想根源是什么呢？长安城的设计受到了术数思想的深刻影响。最有名的就是所谓朱雀街南北六条高坡与八卦的对应。李吉甫《元和郡县图志·关内道》记载：

> 隋氏营都，宇文恺以朱雀街南北有六条高坡，为乾卦象，故以九二置宫殿，以当帝王之居；九三立百司，以应君子之数；九五贵位，不欲常人居之，故置玄都观及兴善寺以镇之。[②]

位于长安城的六条高坡，今天仍然清晰可辨。第一条高坡（九一）大致从今西安城西北的红庙坡向东去，沿龙首原南麓穿过自强东路以北的二马路；第二条高坡（九二）即今西安城北墙一线，大致沿 400 米等高线呈东西走向；第三条高坡（九三）即今西安城内的东西大街一线，与 410 米等高线吻合；第四条高坡（九四）大致从小雁塔折向东北；第五条高坡（九五）就是今兴善寺公园与草场坡一线作西南—东北走向的高地；第六条高坡（九六）是从大雁塔折向东北去的高地[③]。从卦辞上看，九二为“见龙在田，利

---

① 《长安志》文献等均有描述，参看杨鸿年《隋唐两京坊里谱》，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 158 页。

② （唐）李吉甫《元和郡县图志》卷一《关内道一》，北京：中华书局，1983 年，第 1—2 页。

③ 参看马正林《汉长安形状辨析》，《考古与文物》1992 年第 5 期，第 138 页。关于卦辞的分析，参看李小波《从天文到人文——汉唐长安城规划思想的演变》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2000 年第 2 期，第 61—69 页。不过他认为汉代长安的规划思想是法天象地，焕若星辰，而唐代长安则是周易礼制，政通人和。其规划思想反映了从天文到人文的转变，前者敬“天道”，后者重“人事”。不过笔者认为，其实隋唐长安城的设计也仍然渗透着术数思想的影响，依然是法象则天的逻辑在起作用。又可参看李令福《隋唐长安城六爻地形及其对城市建设的影响》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版）2010 年第 4 期，第 120—128 页。这几篇文章都未注意到曲江池实际上也是术数思想的产物，而原先其地高亢而非低洼。

见大人”，所以设置为帝王之居；九三为“君子终日乾乾，夕惕若厉”，设计为百官官署；九五之尊，“飞龙在天”，则常人不能居住，以寺院道观镇之。

那么，宇文恺挖凿曲江池，跟其设计六坡的思想和逻辑一样吗？虽然都是基于术数形法的考虑，但是六坡主要在于利用，而曲江池则侧重于魇镇。如果仅仅是不希望平常百姓居住的话，完全可以按照九五高坡的设计，以寺观镇之。放着简单的办法不用，而去挖凿成池，其思想意涵已经超出了六坡设计的范围，目的是从形法上魇镇当时与隋朝对立的东南王气。若以大兴城比拟九州岛，那么东南隅就是金陵王气、黄旗紫盖的所在。而大兴城的东南隅却是地势高耸之地，从堪舆角度看，对隋朝命数不利。宇文恺不辞繁琐，将其地挖凿成池，就是要将代表黄旗紫盖的东南王气用术数的办法加以镇压和摧毁。这也正体现了术数思想中形法堪舆的精神。

实际上隋文帝兴建大兴城之初，就受到了术数思想的深刻影响，开皇元年，著名的天文星占学家庾季才就提出，“臣仰观玄象，俯察图记，龟兆允袭，必有迁都”，为迁都奠定了术数理论的基础。根据《隋书》记载，因为庾季才的支持，隋文帝遂发诏兴建大兴城，并赐庾季才绢三百段、马两匹，晋爵为公，并令季才与其子质撰垂象、地形等志。宇文恺兴建大兴城，或有庾季才、庾质的参与，提供风水堪舆地形方面的咨询①。而且实际上宇文恺本人也是这方面的高手。他曾经跟以天文历算著称的耿询一起制作称水漏器等计时器②，可见对天文历法之类的非常熟悉，那么也不难揣测，他对术数类其他分支的知识比如形法、堪舆不陌生。

《汉书 · 艺文志》云：“形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容，以求其声气贵贱吉凶。”③《三国志 · 吴书》裴松之注引《汉晋春秋》记孙皓迁都武昌云：

---

① 参看《隋书》卷七八《庾季才传》，第 1766—1767 页。庾季才家族是著名的星占家族，其子庾质任隋代太史令，另一子庾俭在唐初任太史令。关于风水与宇宙观的研究，参看 Aylward, Thomas F, *The Imperial Guid to Fengshui and Chinese Astrology: The Only Authentic Translation from the Original Chinese*, London: Watkins Publishing, 2007.

② 《隋书》卷一九《天文上》，第 529 页。

③ 《汉书》卷三〇《艺文志》第十《术数略 · 形法》，第 1775 页。

初，望气者云荆州有王气破扬州而建业宫不利，故皓徙武昌，遣使者发民掘荆州界大臣名家冢与山冈连者以厌之。[1]

似乎王气多与山冈相连，宇文恺将东南隅凿为池沼，和孙皓将荆州豪族名家与山冈相连的坟墓掘掉，根据的理论似乎有相通之处。又《后汉书》记秦始皇厌胜东南事云：

秦始皇东巡，望气者云“五百年后，江东有天子气”。始皇至，令囚徒十万人掘污其地，表以恶名，曰由拳县。[2]

秦始皇厌胜东南王气，用的也是“掘污其地，表以恶名”。而宇文恺凿掘长安东南隅，即为掘污其地，表以恶名，则“曲江”也。乃至后来隋文帝自己厌恶其名，改为“芙蓉”。

直到唐代，依然有文人将曲江池和“黄旗紫盖”联系在一起。比如唐德宗贞元五年(789)欧阳詹撰写的《曲江池记》就写道：“紫盖凝而不散，黄旗郁以常在，实陶钧之至，造化之功。”又在其文中详细论述了紫盖黄旗与曲江池的关系：

彼如紫盖黄旗之气，岂陶钧造化者，用宅君长英精之所耶？夫物苟相表里，制必同象，泄夫外，则廓以灵海；导夫内，则融乎此湫。历代帝王未得而有，岂降巢宅土之后，联绵千百之代，建卜都邑，不欲合夫天意而居乎？将天意尚伺其根深蒂固，可与终毕者而命处之。故于有隋，兆我皇唐之在孕，逮其季主营之以须焉。撰北辰以正方，度南端而制极，墉陛划趾，钧陈定位，地回帝室，揪成厥池。既由我身，才成伊去，真主巍巍，龙盘虎踞。爰自中而轨物，取诸象以正名，字曰曲江，仪形也。[3]

---

① 《三国志·吴书》卷四八《三嗣主传》，第1166页。
② 《后汉书》卷二二《郡国四》，北京：中华书局，1965年，第3490页。
③ 《欧阳行周文集》卷五《曲江池记》，四部丛刊本。

到了8世纪，南北早已统一两百余年，尽管紫盖黄旗与东南王气的关联已失去现实意义，但是云气占里的紫盖黄旗依然是君主的重要祥瑞。欧阳詹明确地将曲江池的“紫盖黄旗之气”和李唐的符命联系在一起。

而且曲江池确实有紫云的自然气象。唐懿宗时人王棨《曲江池赋》写道，曲江池“东城之瑞日初升，深涵气象；南苑之光风才起，先动沦漪”①。所以唐朝在这里修建有紫云楼②。《春明退朝录》记载：

> 唐曲江，开元、天宝中，旁有殿宇，安史乱后尽圮废。文宗览杜甫诗云：“江头宫殿锁千门，细柳新蒲为谁绿。”因建紫云楼、落霞亭，岁时赐宴。③

到了中唐，曲江池依然因为地有王气而被视为敏感之地。《旧唐书》记卢杞、严郢等构陷德宗宰相，也是两税法的倡导者杨炎（727—781年）时云：

> 开元中，萧嵩将于曲江南立私庙，寻以玄宗临幸之所，恐置庙非便，乃罢之。至是，炎以其地为庙，有飞语者云：“此地有王气，炎故取之，必有异图。”语闻，上愈怒。及台司上具狱，诏三司使同覆之。建中二年十月……（流放崖州）去崖州百里赐死，年五十五。④

《新唐书》记载略同，也云曲江“地有王气，故炎取之”，德宗震怒，贬杀之。对于玄宗让宰相萧嵩将家庙迁离曲江的原因，两《唐书》记载相同，都是认为此地为玄宗临幸之所，非他人可居或者置庙⑤。司马光《资治通鉴》则略有不同，对于萧嵩迁庙的原因，认为是“玄宗以娱游之地，非神灵所宅，命

---

① 《全唐文》卷七七〇，北京：中华书局，1983年影印本，第8027页。
② 此楼为神策军所建，参看《新唐书》卷一七九《郑注传》，第5315页。
③ 宋敏求撰，诚刚点校《春明退朝录》，北京：中华书局，1980年，第29—30页。
④ 《旧唐书》卷一一八《杨炎传》，第3418页。
⑤ 《新唐书》卷一四五《杨炎传》，第4726页。

徙之”。然而《资治通鉴》却又明确指出，利用杨炎建家庙于曲江进谮的正是卢杞，卢杞云：“兹地有王气，故玄宗令嵩徙之；炎有异志，故于其地建庙。”[①]显然《资治通鉴》的记载前后略有矛盾，前文说玄宗命萧嵩迁庙的原因是曲江为娱游之地不适合奉祀祖先，后面又说是因为当地有王气，玄宗有所忌讳而让萧嵩将家庙迁走。结合两《唐书》的记载，不难推知，曲江为王气所在，帝王之外的普通人不宜居住或者奉祀祖先，这一观念到了玄宗乃至德宗时期，仍然弥漫于世人脑海中。德宗名相杨炎甚至为此遭人构陷而丢掉性命。这和当初隋代宇文恺修建长安城时凿其地为池，不欲常人居住的思想背景和逻辑是一脉相承的。不过此时已经没有南北政权对立的历史背景，仅仅变为普遍意义上的云气占相与帝王命数的观念。

然而若我们回到隋朝统一的前夜，就会更加清晰地了解到宇文恺为了厌胜东南而挖凿曲江池的历史背景。

宇文恺修建大兴城的时期(582—583 年)，南边的陈国依然认为自己是王气所在，甚至在隋朝大军于开皇九年(589)准备渡江时，陈后主还认为“王气在此。齐兵三度来，周师再度来，无不摧没”[②]。此时南北分裂已经近三百年，南朝以紫盖黄旗为号召的政治宣传依然有号召力，但是已经无力改变北强南弱的局面，也无法抵抗北方的大军。早在萧梁灭亡之后，许多南朝士人都感觉到金陵王气将尽了。滞留北朝的庾信写下了《哀江南赋》，哀叹道：“江、淮无涯岸之阻，亭壁无藩篱之固。头会箕敛者，合从缔交；锄耰棘矜者，因利乘便。将非江表王气，应终三百年乎？”[③]又云：

> 昔之虎据龙盘，加以黄旗紫气，莫不随狐兔而窟穴，与风尘而殄瘁。[④]

以“明阴阳逆刺，尤善相术”著称的韦鼎甚至开始变卖家产，寓居在佛寺里，已经明显判断南朝的灭亡：

---

① 《资治通鉴》卷二二七，德宗建中二年十月条，第 7308—7309 页。
② 《南史》卷一〇《陈本纪下》，第 308 页。
③ 《周书》卷四一《庾信传》，(唐) 令狐德棻等撰，北京：中华书局，1971 年，第 735 页。
④ 同上书，第 739 页。

至德（583—586年）初，鼎尽质货田宅，寓居僧寺。友人大匠卿毛彪问其故，答曰：“江东王气尽于此矣。吾与尔当葬长安。期运将及，故破产耳。”①

韦鼎的想法，应该在当时南朝士人中具有一定的代表性。而他的说法，也跟“黄旗紫盖，终于归洛”的谶语反映的思想相符合。隋朝薛道衡则借用晋朝郭璞“江东偏王三百年，还与中国合”的话，说明陈朝命数将尽。作《高祖文皇帝颂》，其中描述隋朝统一南北云：

三吴百越，九江五湖，地分南北，天隔内外，谈黄旗紫盖之气，恃龙蟠兽据之崄，恒有僭伪之君，妄窃帝王之号。时经五代，年移三百，爰降皇情，永怀大道，愍彼黎献，独为匪人。今上利建在唐，则哲居代，地凭宸极，天纵神武，受脤出车，一举平定。②

在薛道衡看来，尽管南朝谈黄旗紫盖之气，恃龙蟠兽据之崄，但终归不是天命所在，最终还是被隋朝统一。这跟魏徵在《隋书》中以“史臣曰”发表的议论是一样的。魏徵赞颂隋文帝“委心膂于俊杰，寄折冲于爪牙，文武争驰，群策毕举。服猾夏之虏，扫黄旗之寇，峻五岳以作镇，环四海以为池，厚泽被于域中，余威震于殊俗”。这里魏徵将南朝势力称为“黄旗之寇”，也显然是基于南朝宣扬自己具有黄旗紫盖祥瑞的原因③。

三、天子之气：云气占与中古天命说

前两节我们探讨的是“黄旗紫盖”在中古时代的影响，本节我们回到云气占的传统，探讨黄旗紫盖这一说法的思想、知识及信仰内涵。从本质上说，“黄旗紫盖”就是形容王气所在的祥瑞。天空出现状如“黄旗紫盖”

---

① 《隋书》卷七八《韦鼎传》，第1770页。
② 《隋书》卷五七《薛道衡传》，第1407—1410页。
③ 《隋书》卷七〇《裴仁基传》，第1635页。

的云气，被视为天子出世的征兆，黄旗、紫盖（青盖）都是天子之仪仗。谢朓《始出尚书省》诗云："青精翼紫轪，黄旗映朱邸。"李善注云：

> 《春秋元苞命》曰："殷纣之时，五星聚房。房者，苍神之精，周据之兴。然青即苍也。齐，木德，故苍精翼之。"孔安国《尚书传》曰："翼，辅也。《方言》曰：'韩、楚之间，轮谓之轪，徒计切。'天子之车，以紫为盖，故曰紫轪。"司马德操（即司马徽）《与刘恭嗣书》曰："黄旗紫盖，恒见东南，终成天下者，扬州之君子。"《史记》曰："诸侯朝天子，于天子之所立宅舍曰邸。"《汉书》曰："代王入代邸。"诸王朱户，故曰朱邸。[1]

从《文选》李善注来看，正如前文所揭，黄旗紫盖，见于东南之说，并非刁玄所妄加，确是司马徽所言。而且紫盖、黄旗是状如天子仪仗的云气。然而其知识背景却相当复杂，有天文气象占的传统，有纬学的推波助澜，还有中古政权的反复提倡。虽然"黄旗紫盖"文人用典颇多，也都知道是跟祥瑞有关，但是深究其义者则罕有，所以宋人张淏曾论道：

> 六朝以来，都于东南，故有黄旗紫盖之语，文士多引用之，虽皆知其为符瑞事，而罕有究其义者。[2]

然而张淏也仅引述《宋书·符瑞志》，对其含义也不甚了了。

云气对树立君主的天命非常重要。纬书《易乾凿度》[3]云："帝王兴亡，必察八部，观卦之符，物之应动。……观非（衍）卦之符，如震则有龙，巽则

---

① （梁）萧统编，（唐）李善注《文选》，上海：上海古籍出版社，1986年，第1406页。

② （宋）张淏《云谷杂记》卷二，景印文渊阁《四库全书》，台北：商务印书馆，1986年，第850册，第856—857页。

③ 关于易纬的研究，参看武田时昌《〈易纬乾元序制记〉所载の易纬佚文について》，《中国思想史研究》10，1987年，第1—36页；萧洪恩《〈易纬〉、〈易谶〉辨及〈易纬〉与河图、洛书和录、符、候的关系》，《齐鲁学刊》1988年第5期，第67—70页；刘彬《〈易纬〉占术研究》，山东大学博士论文，2004年；任蜜林《〈易纬〉各篇形成考》，《中国哲学史》2009年第3期，第74—83页。《易纬》是汉代易学的重要组成部分，后《易》家候阴阳灾变书等相关著作对易学产生了重要影响，阴阳灾异思想成为《易纬》的重要内容。

有鸡之类。物，谓云物也。”[1]这里就提到帝王的兴亡，跟云气（物）变动密切相关。北朝隋代有名的天文星占大家，也是《灵台秘苑》的作者庾季才[2]就引用《气经》中“天不能无云而雨，皇王不能无气而立”的理论赞翼隋文帝取代北周建立新王朝：

> 大定元年正月，季才上言：“今月戊戌平旦，青气如楼阙，见国城上。俄而变紫，逆风西行。气经云：‘天不能无云而雨，皇王不能无气而立。’今王气已见，须即应之。”[3]

直到唐代，官方对云气变动依然非常关注，司天台负有观察天文的职责，“凡日月星辰之变，风云气色之异，率其属而占候之”[4]。

“风云气色之异”和“日月星辰之变”都属于司天台要密切关注的对象。后者是星占，前者是云气占。以现代知识看，天文和云气占相怎么能混淆在一起？但是在传统知识范畴里，云气占和星占是不可分的，被视为同一类知识。《隋书·天文志》由唐初著名天文学家李淳风编著。志分上、中、下三卷。上卷述历代天文、古人论天、天文仪器和恒星的中宫部分；中卷为恒星二十八宿、恒星外官、日月五星占及运动规律、流彗妖星占；下卷则记云气占

---

① 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 61 页。

② 《灵台秘苑》十五卷，（北周）庾季才原撰，（宋）王安礼等重修，京都大学人文科学研究所藏。庾季才为北朝到隋代天文星占学的重要人物。其擅长星占，曾为南朝梁太史。为西魏所俘，因星占而受宠信，任西魏、北周太史，官至开府仪同三司，封临颍伯。隋代北周，任通直散骑常侍，领太史令。北周时受命撰《灵台秘苑》，经宋代重修，是今存重要天文文献。他还参与编制周历隋文帝时奉命整理南北两朝的天文资料，画出全天星图。还与其子庾质共同编撰了《垂象志》等大量著作。对庾季才的初步研究，参看汤绍辉《南北朝后期的星占学术》，复旦大学 2012 年硕士论文。其实关于他的内容非常丰富，涉及学术与思想的传承、星占与政治的关系，乃至当时知识世界的结构等，仍然值得深入挖掘。仅仅就政治方面，梁元帝江陵失陷、北周宇文护的倒台，乃至隋文帝即位、迁都，都与其有重要关联。比如兴建大兴城部分，庾季才提出的“臣仰观玄象，俯察图记，龟兆允袭，必有迁都”为隋文帝兴建此后几百年中极为重要的隋唐长安城，提供了天文星占的理论依据。

③ 李延寿《北史》卷八九《庾季才传》，第 2948 页。魏徵《隋书》卷七八《庾季才传》（第 1766 页）记载略同。

④ 《旧唐书》卷四三《职官二》，第 1855 页。

和梁、陈、北齐、北周、隋的天象记录。李淳风将云气占放入《天文志》，正是当时这种知识分类的反映。不光李淳风，唐瞿昙悉达撰《开元占经》，也是将今天所有划归气象类的气候资源，如风雨、雷霆、霜雪、虹霓、雾霾、云气等都归类为天文范畴而赋予其星占意义，放在星占里讨论。《开元占经》中这种内容收集极为丰富，占有九十一卷至一〇二卷的12卷篇幅[①]。

从中古及其以前出土的文献看，云气占也是和星占连在一起的，被一体视为关系预测军国命运的重要知识。长沙马王堆三号墓出土的帛书中，《天文气象杂占》的内容就包括云、气、星、彗四个方面，图文对照。其中最多的一类是"气类"，也就是大气光象，包括晕的部分（有日月园晕、假日、饵、假日环等），虹的部分（有主虹单现及虹霓并现等），此外还有海市蜃楼[②]。敦煌发现的甲、乙本星象图，均与云气占相关或与《云气占书》绘在一起[③]。这些都说明中古时代，天文和云气是归类为同一类知识的，统称为天文气象，或简称为天文。广义的星占包括气象占。气象占又包括云气占和风占两种，所谓"观风望气"，目的是观妖祥、辨吉凶，预测家国命运。占云气，通常也被叫做"望气"或"相气"。中古文献中屡屡出现的"望气者"即为此类。

云气占之重要，也从其众多的著述及连绵不绝的传统窥见一斑。我国古代，很早就有观测云气和大气光象的专书。例如汉代有《太一杂子云雨》、《国章观霓云雨》、《汉日旁气行占验》、《汉日食月晕杂行事占验》、《海中日月彗虹杂占》等书，隋代有《日月晕珥云气图占》，宋代有《天文占云气图》、《占风云气候日月星辰上下图》、《云气图》、《占风云气图》、《云气图》、《月晕图》、

---

① 参看《开元占经》，瞿昙悉达撰，常秉义点校，北京：中央编译出版社，2006年。关于瞿昙悉达的研究，参看陈久金《瞿昙悉达和他的天文工作》，《自然科学史研究》第4卷第4期，1985年，第321—327页。

② 顾铁符《马王堆帛书〈天文气象杂占〉内容简述》，《文物》1978年第2期，第1—4页。武田时昌、宫岛一彦共译《天文气象杂占》，山田庆儿编《新发现中国科学史资料の研究》，1985年3月，第45—86页。

③ 敦煌藏经洞曾发现甲本图上星数达1 350余颗，是世上最古老、星数最多的星图，而且对于研究中古时代的知识、信仰都有重要意义。相关研究很多，参看陈槃《影钞敦煌写本占云气书残卷（三订本）》，《古谶纬研讨及其书录解题》附录（三），上海：上海古籍出版社，2010年，第629—690页。除了敦煌的星图，日本所藏星图也非常重要，值得深入研究，相关介绍参看宫岛一彦《日本の古星图とァジァの天文学》，京都大学人文科学研究所《人文学报》第82号，1999年3月，第45—99页。

《日月气象图》、《日月晕图经》，可惜都未能流传下来。明茅元仪《武备志·载度占》中包含《玉帝亲机云气占候》，内有五十一幅云图；《道藏》本《雨旸气候亲机》，内有云图三十九幅；《观象玩占》第一册《太乙玉鉴风雨献》，有图配合。《白猿经风雨占候说》、《白猿献三光图书》等，都是图文对照的古云图集。明仁宗洪熙元年(1425)《天元玉历祥异赋》内包含许多晕象图。抄本《天象灾瑞图解》，内容基本与《天元玉历祥异赋》相同。估计这书为宋仁宗宝元二年(1039)《宝元天人样异书》改头换面而成，而《宝元天人祥异书》又可能是以已失传的前代大气光象图谱书（例如梁有《日月晕图》）为蓝本的。其他诸如中研院史语所所藏《天文象占》、日本所藏《通机图解》（内有连续演变的云图）等藏于各个图书馆的珍稀资料，都是将来研究气象史和云气占的重要文献，值得深入挖掘。这些古云图集，现在还在流行。若将这些占云图集与西汉帛书《天文气象杂占》及唐《占云气书》对照，可推知它们都有一些共同的蓝本，可追溯到隋唐时代甚至更早①。

云气占在中古日常生活比如卜宅中都有重要意义，另外在军事斗争中观风望气也极为重要，这方面的文献非常丰富，近些年也取得了一些研究成绩，比如对李淳风“军气占”的研究②，又比如对《神机制敌太白阴经》

① 气象学家和相关领域的科技学者，在这方面做了很大的拓展和贡献，值得历史学界关注。比如我国著名气象学家王鹏飞的研究，参看王鹏飞《中国古代气象上的主要成就》，《南京气象学院学报》1978 年第 1 期，第 141—151 页；《开创中国气象史研究的新局面——中国气象史研究的意义、概况、紧迫性和远景》，《南京气象学院学报》1984 年第 2 期，第 129—138 页；《评唐代李淳风“占风情”方法》，《自然科学史研究》第 29 卷第 4 期，2010 年，第 389—403 页。

② 曾振宇、崔明德《李淳风“军气占”考论》，《历史研究》2009 年第 5 期，第 41—50 页。不过该文对相关重要层面清理得不够透彻，也显示这一领域的潜力。兵阴阳占是中古时代重要的知识体系，包括云气占在内。相关研究参看邵鸿《中国古代对军事术数和兵阴阳家的批判》，《史林》2000 年第 3 期，第 48—56 页；《兵阴阳家与汉代军事》，《南开学报》（哲学社会科学版）2002 年第 6 期，第 81—90 页。汉代一切军事活动，都深受术数与兵阴阳学的影响和支配，战争既是激烈的武装冲突，同时也是术数的诡谲对抗。汉代有大批兵阴阳家著作问世，军事术数形式有不少新的创造和发展，研习、传授者众多，兵阴阳家深刻影响了汉代战争的发生、进程和结局，也影响了汉代军队组织和军官选拔。具体的星占对军事的影响，参看姜志翰、黄一农《星占对中国古代战争的影响——以北魏后秦之柴壁战役为例》，《自然科学史研究》1999 年第 4 期，第 307—316 页。根据此文的研究，北魏道武帝天兴五年(402)，当北魏在柴壁打败后秦部队时，太史令晁崇上奏“月晕左角”的天象，并预言带角的动物将暴死。稍后，竟如晁崇所料，发生大疫，部（转下页）

的探讨[①]。但是其主要的占卜方向，仍是家国运数，尤其是王者兴替。按照云气占的逻辑，天子所在，就会有王气。而这个天子往往是未来的天子，是当前王权的掘墓人。也正因为如此，当前的君主往往通过破坏其王气达到厌胜的目的，或者自己前去应这个符兆，消除潜在的危险。比如南朝齐时，永明（483—493年）中，望气者云新林、娄湖、青溪并有天子气，于是齐武帝萧赜"于其处大起楼苑宫观，武帝屡游幸以应之；又起旧宫于青溪，以弭其气"[②]。齐武帝萧赜一方面自己前往云气所在之地应谶，一方面在其地方修建宫观，消弭其气。北朝也出现类似的情况，《北史》记载："初，魏真君（440—451年）中，内学者奏言上党有天子气，云在壶关大王山。太武帝于是南巡以厌当之，累石为三封，斩其北凤皇山以毁其形。后上党人居晋阳者号上党坊，神武实居之。"[③]北魏太武帝南巡上党，也是为了自己应这个王气，但是同时又通过破坏其"形"消除其气。北齐时，望气者认为"邺城有天子气"，孝昭帝高演因而将居住在邺城的前废帝高殷扼杀而死[④]。战乱中，北魏孝武帝元修藏于田舍，"嵩山道士潘弥望见洛阳城西有天子气，候之乃帝也"[⑤]。北魏节闵帝居于龙花佛寺，无所交通，也被

（接上页）队的数百头牛只，同日皆死于路旁。根据推算，当时绝无发生月晕左角的可能，再就事件中的人物加以分析，竟发现牛疫的发生似乎带有强烈的人为因素，而天象是被当做影响军事决策的工具。关于星占分野与战争的关系，参看班大为（David W. Pankenier）《周代的应用分野星占学——晋文公与城濮之战》，收入班大为著，徐凤先译《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》，上海：上海古籍出版社，2008年，第252—286页。

① 该书卷八分为十篇，与李淳风《乙巳占》和瞿昙悉达《开元占经》相同，包括占日、占月，随后是占五星、流星、客星、妖星、云气、分野、风角、五音占风、鸟情。年轻学人中吕博所做研究较好，参看吕博《唐蕃大非川之役与星象问题》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑，第131—145页。

② 《南史》卷五《齐本纪》第五，第160页。又《南史》卷四《齐武帝纪》（第119页）记载略同，云："望气者云，新林、娄湖、东府西有天子气。甲子，筑青溪旧宫，作新林、娄湖苑以厌之。"

③ 《北史》卷六《齐本纪》六《高祖神武帝高欢》，第124页。关于上党天子气的历史背景，参看姜望来《论"上党有天子气"》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第25辑，武汉大学文科学报编辑部，2009年，第73—84页。

④ 《北史》卷七《齐本纪》七《孝昭帝高演》，第272页。又《北史》卷五一《高元海传》（第1853页）记载略同，云："既而太史奏言，北（邺）城有天子气，昭帝以为济南应之，乃使平秦王归彦之邺，迎济南赴并州。"显然奏报"邺城有天子气"之说的，是国家机构的太史。

⑤ 《北史》卷五《孝武帝本纪》，第170页。

人说"常有天子气",差点送命①。南朝宋刘子业当政,巫觋云"湘州有天子气",子业南行以厌之②。晋惠帝长子愍怀太子受宠,当时"望气者言广陵有天子气",于是惠帝将其封为"广陵王"以应之③。直到唐代,望气还是在政治生活中扮演重要的角色。李适之建议开凿华山金矿,李林甫对玄宗说,"华山陛下本命,王气所在,不可穿凿"④。藩镇割据时代,田承嗣刻石作谶,云:"二帝同功势万全,将田为侣入幽燕。"令人埋在李宝臣境内,使望气者告诉李宝臣,掘而得之。以诳李宝臣和自己联兵攻范阳⑤。此类例子不胜枚举,实是当时历史的一道风景⑥。

那么何为天子之气呢?纬书《易通卦验》说:

> 天子之气,内赤外黄,正四方所出之处,当有王者起也。天子欲有游适处,其地先发气,如城阙隐隐在云雾中,恒带杀象,森森然如华盖。天子之气,皆多达于天,以王相日见。⑦

这种技术性的描述也见于《史记·天官书》、《晋书·天文志》、《隋书·天文志》等官修天文气象占的内容。司马迁在《史记》中说:"王朔所候,决于日旁。日旁云气,人主象。皆如其形以占。"⑧李淳风《晋书·天文志》也说:"天子气,内赤外黄,四方所发之处当有王者。若天子欲有游往处,其地亦先发此气。或如城门隐隐在气雾中,恒带杀气森森然。或如华盖在气雾中,或气象青衣人无手,在日西,或如龙马,或杂色郁郁冲天者,此皆

---

① 《北史》卷五《节闵帝本纪》,第167页。
② 《魏书》卷九七《刘子业传》,第2147页。
③ 《晋书》卷五三《愍怀太子遹传》,第1457页。
④ 《旧唐书》卷九九《李适之传》,第3102页。
⑤ 《旧唐书》卷一四二《李宝臣传》,第3867页。
⑥ 李唐兴起过程中,也认为太原有天子气,比如《太平广记》卷一三五云:"隋末望气者云:'乾门有天子气,连太原甚盛。'故炀帝置离宫,数游汾阳以厌之。后唐高祖起义兵汾阳,遂有天下。"
⑦ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第260页。
⑧ (汉)司马迁撰《史记》卷二七《天官书》,北京:中华书局,1959年,第1338页。

帝王气。"[①]可见对于何为天子云气，有一定的标准。而且《晋书·天文志》一类官修文献，还屡屡提到"候气之法"："凡候气之法，气初出时，若云非云，若雾非雾，仿佛若可见。初出森森然，在桑榆上，高五六尺者，是千五百里外。平视则千里，举目望即五百里；仰瞻中天，即百里内。平望，桑榆间二千里；登高而望，下属地者，三千里。"[②]"凡占灾异，先推九宫分野，六壬日月，不应阴雾风雨而阴雾者，乃可占。"[③]

对于"天子之气"的描述，还见于敦煌文献。S. 3326现存卷首的占辞云："臣淳风言"，其中有一条占辞说："吕不韦说凡近原阜有气如万丈竿冲天直竖，黄者，天子之气也；青赤白黑者，皆主有灾襄。臣淳风言，凡此郡邑出公侯；色青者，疫病；白者，有兵起；黑者，邑有盗贼兴也。"[④]也是跟前面所引纬书、官修天文志的记载相符合，说明此类知识具有连续性。纬书比如《春秋演孔图》云："舜之将兴，黄云升于堂。"[⑤]天子之气的这些特点，应该是"黄旗紫盖"说的重要理论根基。刘备在四川称帝，就有术士提供云气的证言：

> 先是，术士周群言，西南数有黄气，直立数丈，如此积年，每有景云祥风，从璇玑下来应之。建安二十二年中，屡有气如旗，从西竟东，中天而行。图书曰："必有天子出其方。"太白、荧惑、镇星从岁星，又

---

① 《晋书》卷一二《天文中》，第1332页。《隋书》卷一六《天文下》（第584页）记载略同，或均出自唐代李淳风等人之手，云："天子气，内赤外黄正四方，所发之处，当有王者。若天子欲有游往处，其地亦先发此气。或如城门，隐隐在气雾中，恒带杀气森森然，或如华盖在气雾中，或有五色，多在晨昏见。或如千石仓在雾中，恒带杀气，或如高楼在雾气中，或如山镇。苍帝起，青云扶日。赤帝起，赤云扶日。黄帝起，黄云扶日。白帝起，白云扶日。黑帝起，黑云扶日。或日气象青衣人，无手，在日西，天子之气也。敌上气如龙马，或杂色郁郁冲天者，此帝王之气，不可击。若在吾军，战必大胜。凡天子之气，皆多上达于天，以王相日见。"

② 《晋书》卷一二《天文中》，第1336页。

③ 《隋书》卷一六《天文下》，第585页。

④ 相关讨论参看安居香山《敦煌写本古云气书残卷考》，《中国の宗教·思想と科学》（牧尾良海博士颂寿纪念论集），东京：国书刊行会，1984年，第503—517页。让-马克·博奈-比多、弗朗索瓦丝·普热得瑞、魏泓著，黄丽平译，邓文宽审校《敦煌中国星空：综合研究迄今发现最古老的星图（下）》，《敦煌研究》2010年第3期，第46—59页。

⑤ 安居香山、中村璋八《春秋演孔图》，第574页。

黄龙见犍为武阳之赤水，九日乃去。关羽在襄阳，男子张嘉、王休献玉玺，备后称帝于蜀。[①]

《宋书》的这段记载，说"黄气，直立数丈"，"屡有气如旗，从西竞东，中天而行"，而且黄龙出水，都与"黄旗紫盖"的云气占内容相符合，所以《宋书》引河图洛书云："必有天子出其方。"[②]关羽献玉玺之后，蜀汉太傅许靖、安汉将军麋竺、军师将军诸葛亮、太常赖恭、光禄勋黄权黄柱、少府王谋等上言："玺潜汉水，伏于渊泉，晖景烛耀，灵光彻天。夫汉者，高祖本所起定天下之国号也，大王袭先帝轨迹，亦兴于汉中也。今天子玉玺神光先见，玺出襄阳，汉水之末，明大王承其下流，授与大王以天子之位。"[③]

值得注意的是，以继承刘汉功业自居的刘渊，后来也模仿了这一做法。先是，刘渊因为"平阳有紫气，兼陶唐旧都"而迁都平阳[④]。接着，如关羽在汉水发现玉玺一样，有人在汾水中得到玉玺，"文曰'有新保之'，盖王莽时玺也。得者因增'泉(本文应为"渊"字，唐世因避讳改)海光'三字，元海以为己瑞，大赦境内，改年河瑞"[⑤]。

---

① 《宋书》卷二七《符瑞上》，第779页。

② 当时"益州分野有天子气"似乎是术士的一种较为普遍的观点。董扶曾以类似的话劝刘焉，刘焉因此求为益州牧，但是最终称帝的是刘备，《后汉书》卷八二《方术列传》(第2734页)云："后刘备称天子于蜀，皆如〔董〕扶言。"

③ 《三国志》卷三二《蜀书·先主刘备传》，第888页。除了云气占外，星占也在刘备和北方争夺正统的政治宣传中扮演重要角色，魏国为了显示其正统地位，试图在天象解释上寻找受禅汉室的依据，宣扬汉统已绝——天象显示火德被灭。蜀国刘备以继承汉室为口号，在天象解释上寻找其为中兴汉室的依据。魏蜀争相以星占学的不同理论，为自己政权寻找合法的依据。即便同一个天象，解释也各自不通，比如五星聚天，魏以为革命之象，蜀则认为是圣主中兴。相关讨论，可参看范家伟《受禅与中兴：魏蜀正统之争与天象事验》，《自然辩证法通讯》1996年第6期，第40—47页。

④ 相关讨论，参看陈友冰《十六国北魏时期的"夷夏之辨"》，《史林》2000年第4期，第18—28页。关于十六国时期的天文气象占，参看钱国盈《十六国时期的星占学》，《嘉南学报》第33期，2007年，第326—340页。十六国时期星占学仍然盛行，当时星占学的影响主要是在政治及军事两方面。政治上，星占学的影响有四：一、合理化政权的建立；二、臣以此上疏劝谏国君；三、进行政治斗；四、进行政变。军事上，天文星占的运用则有下列三种：一、预测战争的成败；二、拟定战争的策略；三、预测战争的发生。星占学在十六国时期之所以仍然盛行，其原因有三：一、言而有验；二、君主多信奉儒学；三、时代动荡不安。

⑤ 《晋书》卷一〇一《刘渊载记》，第2651页。

梁武帝萧衍的上台，也有云气为证。《南史》记载：

> 先是，雍州相传樊城有王气，至是谣言更甚。及齐明崩，遗诏以帝为都督、雍州刺史。……时帝所住斋常有气，五色回转，状若蟠龙。季秋出九日台，忽暴风起，烟尘四合，帝所居独白日清朗，其上紫云腾起，形如伞盖，望者莫不异焉。①

"紫云腾起，形如伞盖"，显然就是所谓紫盖了。而其居处五色会转、状若蟠龙的云气，显然就是望气者口中的龙气。梁元帝即位前，也"有紫云如车盖，临江陵城"②。更早一点，南朝宋文帝刘义隆即位之前，"江陵城上有紫云"，"望气者皆以为帝王之符，当在西方"，而且伴随的还有"黑龙见西方，五色云随之"③。

大气光象(特别是晕、华、虹、极光等)和彩云，由于它们色彩绚丽，特别能吸引古今人们的注目。在周代，曾设立了进行天文和云气光象观测的高台(灵台、清台、观台)。还建立了冯相、保章、眡祲三个专门部门，各有一定的编制，负责观测工作。保章氏有五项职责，其中第四项职责是观测"云物"，即观测不同方位的云的色彩，来判断哪一区域将会出现的变化。冯相氏以观测天象编著历法等为主。眡祲氏主要职责是观测十种光象，即祲、象、鑴、监、暗、瞢、弥、叙、隮、想，总称"十辉"④。紫云、黄气之类的令人瞩目的彩色云气，为术士和政治家所关注，也就不难理解了。东吴灭亡之后，蒋山上常有紫云，术数者云："江东犹有帝王气。"⑤这成了东南王气的重要依据。

---

① 《南史》卷六《梁本纪上》六《武帝萧衍》，第173页。值得指出的是，关羽在襄阳获得玉玺的事情，在刘渊称王过程中也进行了模仿。

② 《梁书》卷五《元帝本纪》，第117页。又见《南史》卷八《梁本纪下》八《元帝》，第236页。

③ 《南史》卷二《宋本纪中》二《文帝义隆》，第37页。

④ 参看王鹏飞《中国古代气象上的主要成就》，《南京气象学院学报》1978年第1期，第141—151页。又余欣《知识、信仰与政治：中古时代东西方关于极光的书写与观念》(复旦大学"构建与生成：汉唐间的历史书写诸层面"工作坊，2013年3月16—17日)对极光这种绚丽的光象的知识、信仰与政治意涵做了深入的探讨。

⑤ 《宋书》卷二七《符瑞上》，第782页。

黄旗紫盖为何跟东南联系在一起。这既有南北对峙的政治、社会与文化背景,又有纬学和术数学的知识与思想背景。前者已经多有学者揭示,此处我们对后者进行一些梳理。其实最早的原型应该是汉高祖刘邦。班固《汉书》云:

> 秦始皇帝尝曰"东南有天子气",于是东游以厌当之。高祖隐于芒、砀山泽间,吕后与人俱求,常得之。高祖怪问之。吕后曰:"季所居上常有云气,故从往常得季。"①

司马迁记载更为详细,云:"高祖即自疑,亡匿,隐于芒、砀泽岩石之间。"而且因为云气,"沛中子弟或闻之,多欲附者矣"②。《史记正义》引京房《易飞候》云:"何以知贤人隐? 师曰:'四方常有大云,五色具而不雨,其下有贤人隐。'"汉高祖出身沛县,地属东南。这段描述已经明显将术数里面的云气占和刘邦的天命联系在了一起。又《汉书》记范增劝说项羽杀刘邦说:"沛公居山东时,贪财好色,今闻其入关,珍物无所取,妇女无所幸,此其志不小。吾使人望其气,皆为龙,成五色,此天子气。急击之,勿失。"③这里又将五色龙气和刘邦联系在一起。

汉朝后来推崇纬学,谶纬之说盛行,而纬学最重要的目的就是论述刘汉的政治合法性,因为有大量的论述刘氏天命的内容,包括东南王气说。纬书《尚书帝命验》云:"有人雄起,戴玉英,履赤茅,祈旦失明,亡其金虎。东南纷纷,注精起,昌光出轸,已图之。"郑玄曰:"谓刘氏也,谓火精当起翼轸之野。"④所以,"汉世术士言:'黄旗紫盖,见于斗、牛之间,江东有天子气。'"而后经过刘表荆州学派和新野术数家的加工和推波助澜,以及从东吴开始刻意的政治操弄,"黄旗紫盖"成了东南政权的重要理论依据和宣

---

① 《汉书》卷一《高帝本纪》,第 8 页。又司马迁《史记》卷八《高祖本纪》(第 348 页)记载略同。关于气占与高祖龙气的分析,参看张家国《神秘的占候——古代物候学研究》,南宁:广西人民出版社,1994 年,第 58—64 页。

② 《史记》卷八《高祖本纪》,第 348 页。

③ 《汉书》卷一《高帝本纪》,第 24 页。

④ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第 372 页。

传口号。

四、望气西北：归义军时代的“龙兴紫盖”及其思想意义

“紫盖黄旗”之说，因为跟天子符命有关，因此又跟龙和五色联系在一起。这一点我们主要通过归义军节度使张议潮的政治宣传来分析。归义军偏居西北，但是对中原的政治思想和做法非常熟悉。P. 3554V《谨上河西道节度公德政及祥瑞五更转兼十二时共一十七首并序》，题“敕授沙州释门义学都法师兼摄京城临坛供奉大德赐紫悟真谨(撰)”。此诗为唐朝授予归义军节度使旌节后，追述颂扬张议潮早年出逃逻娑(拉萨)的神异事迹和种种祥瑞而作，时间大约为大中九年前后。其序文中云：

> 昔尚书曾逃逻娑，引道神人，祭水河边，龙兴紫盖，池现圣鸟，气运冲星，阵上回风，击添雷雹。嘉禾合颖，麦莠(秀)两岐；苽瓠同心，梨杏李结；野蚕成茧，长幼歌谣。草上阳晞，变成甘露；观音独煞，助济人民；佛晃神光，呈祥表瑞。如斯盛美，人俱尔赡(瞻)，此则尚书之感应也。①

这一关系张议潮统治合法性的重要宣传文献，使用了大量在中原也习以为常的祥瑞作为张上台的证据。其中提到他在逻娑“祭水河边，龙兴紫盖”云云。这里的“龙兴紫盖”，显就是“黄旗紫盖”的变种，是天子之气的说法。所以有学者认为，“龙兴紫盖”一般用作象征帝王车驾，悟真用于张议潮身上，难免有僭越之嫌②。不过学者以前所论，仅集中于龙兴，而忽视了紫盖。前者是龙作为祥瑞，后者是云气占的术语。其实“龙兴”只是虚文，“紫盖”才是重点。对此隋代王劭(此人与萧吉一样是阴阳五行、谶纬

① 《法藏敦煌西域文献》(25)，上海：上海古籍出版社，2002年，第235页上—236页上。
② 余欣《符瑞与地方政权的合法性构建：归义军时期敦煌瑞应考》，《中华文史论丛》2010年第4期，第337—339页。

术数的集大成者)有专门论述：

《坤灵图》曰："圣人杀龙，龙不可得而杀，皆感气也。"[①]

所以整体上说，"龙兴紫盖"是一种云气占的说法[②]。

敦煌所出 P. 2683《瑞应图》，上半幅为彩绘图像，下半幅为画像解说，即所谓"图经"或"图赞"之类。存图二十二帧，或有目无图，或有文无图，不一一对应。主要内容为龟、龙、凤凰之部。文中征引经史诸子典籍及古佚谶纬、符瑞之书甚夥，如《礼记》、《大戴礼》、《文子》、《淮南子》、蔡伯喈《月令章句》、《魏文帝杂事》、《括地图》、《春秋演孔图》、《龙鱼河图》、《尚书中候》、《春秋运斗枢》、《春秋元命苞》、《孝经援神契》、《礼升威仪》、《礼稽命征》、《孙氏瑞应图》等，极富辑佚和校勘价值。龙之部列有"交龙"、"天龙"、"青龙"、"赤龙"、"黄龙"、"玄龙"、"蛟龙"、"神龙"、"黑龙"、"白龙"等。以黄龙条目最多，且颇为难得的是，保存了两幅构图不同的画像，绘画精妙，神姿俨然，但图下赞文大同小异，之所以重出，估计抄自不同底本之故。图赞之一校录如下：

黄龙

四龙之长也。不洒池而渔，〔德〕至渊泉，则黄龙游于池。能高能下，能细能精，能幽能冥，能短能长，乍存乍亡。[③]

在敦煌历史上，曾经出现的祥瑞记录，以《沙州都督府图经》收录最为

---

① 《北史》卷三五《王劭传》，第 1294 页。关于王劭的研究，主要将其定位为一位史家，参看傅玉璋《隋代史学家王劭的〈齐志〉与〈隋书〉》，《安徽史学》1984 年第 2 期，第 30—33 页；杨绪敏《论王劭魏澹修史》，《史学史研究》2000 年第 3 期，第 40—44 页。其实王劭是隋朝正统性核心理论家，也是当时术数谶纬思想的集大成者。

② 西北之君长对此类术数、谶纬之学说毫不陌生，甚至非常精熟，比如《晋书·沮渠蒙逊传》记蒙逊本人"博涉群史，颇晓天文"，当时张掖城每有光色，蒙逊曰："王气将成，百战百胜之象也。"遂攻秃发西郡太守杨统于日勒。《晋书》卷一二九《沮渠蒙逊传》，北京：中华书局，1978 年，第 3194—3198 页。

③ 《法藏敦煌西域文献》(17)，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 238 页下。

集中。此图经写本有 P. 2005、P. 2695、P. 5034 三号。其中以 P. 2005，即卷三保存较为完整，辑录卷三中的白龙和黄龙条目如下：

> 白龙
>
> 右，唐武德五年夏四月癸丑，白龙见于平河水边，州司录奏。
>
> 黄龙
>
> 右，唐弘道元年腊月，为高宗大帝行道。其夜，崇教寺僧徒都集及直官等，同见空中有一黄龙见，可长三丈以上，髯须光丽，头目精明，首向北斗，尾垂南下。当即表奏，制为上瑞。[1]

把"黄旗紫盖"和"龙"，尤其是"黄龙"联系在一起，其来有自。南朝陈霸先取代萧梁，梁帝策云：

> 况乎长彗横天，已征布新之兆，璧日斯既，实表更姓之符。是以始创义师，紫云曜彩，肇惟尊主，黄龙负舟。楛矢素翚，梯山以至，白环玉玦，慕德而臻。[2]

之后，梁帝禅位玺书又云：

> 固以云飞紫盖，水跃黄龙，东伐西征，晻映川陆，荣光暧暧，已冒郊廛，甘露瀼瀼，亟流庭苑。车辙马迹，谁不率从？[3]

---

① 李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》，兰州：甘肃人民出版社，2008 年，第 42—144 页。《法藏敦煌西域文献》(1)，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 59、60—61 页；李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》，第 55—56 页。崇教寺，敦煌僧寺，在莫高窟。参看李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，《敦煌史地新论》，台北：新文丰出版公司，1996 年，第 71—72 页。关于瑞应图中龙的考证，参看余欣《符瑞与地方政权的合法性构建：归义军时期敦煌瑞应考》。

② 《陈书》卷一《高祖陈霸先本纪》，第 22—23 页。

③ 同上书，第 24 页。

以“紫云曜彩……黄龙负州”、“云飞紫盖、水跃黄龙”来象征陈朝的兴起，跟张议潮瑞应诗序中的“龙飞紫盖”的精神和逻辑是一致的。

南朝宋时，“景平中，有龙见西方，半天腾上，荫五彩云，京都远近聚观，太史奏曰：‘西方有天子气。’太祖入奉大统，上及议者皆疑不敢下，昙首与到彦之、从兄华固劝，上犹未许。昙首又固陈，并言天人符应，上乃下”①。所谓“龙见”、“五彩”屡屡和王气联系在一起。又如南朝刘裕称帝的祥瑞之一，就是五色龙章，也是一种气。刘裕“尝游京口竹林寺，独卧讲堂前，上有五色龙章，众僧见之，惊以白帝，帝独喜曰：‘上人无妄言。’皇考墓在丹徒之候山，其地秦史所谓曲阿、丹徒间有天子气者也。”②东吴孙坚也是如此：“坚世仕吴，家于富春，葬于城东。冢上数有光怪，云气五色，上属于天，曼延数里。众皆往观视。父老相谓曰：‘是非凡气，孙氏其兴矣！’”③以祖坟上有王气进行政治宣传，在中古时代即为常见，比如梁武帝即位后，大同十五年祭拜其父建陵，“紫云荫覆陵上，食顷方灭”④。

直到唐代，将龙和天子之气结合在一起进行政治宣传还非常常见。比如玄宗的上台，即是如此。《旧唐书》云：

> 神龙元年，迁卫尉少卿。景龙二年四月，兼潞州别驾。十二月，加银青光禄大夫。州境有黄龙白日升天。尝出畋，有紫云在其上，后从者望而得之。前后符瑞凡一十九事。……属中宗末年，王室多故，上常阴引材力之士以自助。上所居宅外有水池，浸溢顷余，望气者以为龙气。四年四月，中宗幸其第，因游其池，结彩为楼船，令巨象踏之。⑤

玄宗所在州境内出现“黄龙白日升天”、“紫云在其上”，这跟张议潮“龙飞

① 《宋书》卷六三《王昙首传》，第1679页。

② 《南史》卷一《宋本纪上第一・武帝刘裕》，第1页。

③ 《三国志》卷四六《吴书・孙坚传》注引《吴书》，第1093页。又见《宋书》卷二七《符瑞上》，第780页。

④ 《旧唐书》卷二五《礼仪五・谒陵》，第972页。

⑤ 《旧唐书》卷八《玄宗本纪》，第165—166页。

紫盖”不是一样么！

五、帝出乎震：其含义变形与政权对峙

前文已经屡屡提到，黄旗紫盖之说，往往和“帝出乎震”的卦辞联系在一起。比如东吴使臣陈化对魏文帝曹丕说：“《易》曰帝出乎震，加闻先哲知命，旧说紫盖黄旗，运在东南。”就是抬出《周易》的“帝出乎震”的理论，结合广为流传的“紫盖黄旗，运在东南”的谶语，论述南方政权的合法性。

武则天将都城从长安东迁到洛阳，在做政治宣传时，除了宣扬洛阳为天下之中，贬低长安的权威之外，还用“帝出乎震”来加强洛阳对长安的优势。所以她赞助修撰的《大云经疏》中引用《证明因缘谶》云：

> 谨按《易》云：帝出乎震，震在东。此明神皇出震周临，又王在神都，即是水东也。①

这跟孙权等南方政权宣扬“帝出乎震”的逻辑也是一样的，都是强调自己对西边政权的合理性——因为易卦说“帝出乎震(东)”。②

“帝出乎震”经常出现在中古时期的朝议、奏章、诏书等官方文字中。而且，经常和“承乾”连在一起使用，登基做皇帝被称为“承乾出震”，比如

① 敦煌文书中有两件《大云经疏》，分别是 S. 2658 和 S. 6502，见黄永武《敦煌宝藏》第 22 册，第 45—54 页；第 47 册，第 498—506 页，台北：新文丰出版公司，1982 年。武则天在利用佛教做政治宣传的同时，大量使用了中国传统的谶纬祥瑞学说，即便是被学者们拿来作为主要证据论证武则天佛教意识形态的《大云经疏》，也充斥着祥瑞之说、谶纬之言。相关研究参看矢吹庆辉《三阶教之研究》，东京：岩波书店，1927 年，第 686—747 页。林世田《武则天称帝与图谶祥瑞——以 S. 6502〈大云经疏〉为中心》，《敦煌学辑刊》2002 年第 2 期，第 64—72 页；《〈大云经疏〉初步研究》，《文献》2002 年第 4 期，第 47—59 页。

② 有的学者不明白“帝出乎震”是卦辞，将其解释为君主出自地震，认为“显然，武则天明确地将地震作为其称帝、定都、更改国号的祥瑞，是天地与人事的感应”。甚至认为，三十多年前的晋州地震，也是武则天用来“预示李唐皇室不稳固，以及女皇将于洛阳兴起的预兆”，更引宋人《新唐书》倒放电影式的论述作为佐证。这种解释是极为荒谬的。参看金滢坤、刘永海《敦煌本〈大云经疏〉新论》，《文史》2009 年第 4 辑，第 31—46 页。

《旧唐书》“史臣曰”论德宗云：“德宗在藩齿胄之年，曾为统帅；及出震承乾之日，颇负经纶。”[①]太宗时，李义府献《承华箴》给太宗，其辞云：“邃初冥昧，元气氤氲。二仪始阐，三才既分。司乾立宰，出震为君。”[②]武则天下台，唐中宗复辟之后答侍中敬晖等请削武氏诸王王爵表云：“洎乎出震应期，画八卦而成象。炎皇御历，播百谷以兴农。”[③]武则天御撰《则天大圣皇后享明堂乐章》云：“出震位，开平秩。扇条风，乘甲乙。龙德盛，鸟星出。荐珪篚，陈诚实。”[④]此类记载繁多，不胜枚举。其思想意义是强调君主的统治符合天命，为正朔所在。

那么“出震承乾”到底反映了什么样的思想内涵和知识背景呢？其实这与《易经》及纬书有关。《易·说卦》云：

> 帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。……战乎乾，乾，西北之卦也。

《说卦》的形成比较复杂，其前几章已见于马王堆帛书《易·系辞》，李学勤认为，《说卦》在文、景时期已普遍流传，此说较为可信[⑤]。对这段话进行政治阐释较为清楚的是郑玄，《易坤灵图》云：

> 经曰：震下乾上，无妄，天精起。郑玄注云：起，由犹理。乾为天，震为长子，天生长子，圣人立为天子，天下之人各得所，天所获无妄也。[⑥]

所谓“承(乘)乾”，就是承天，也就是接受天的符命，所以十六国时期，慕容

---

① 《旧唐书》卷一三《德宗本纪下》，第 400 页。
② 《旧唐书》卷八二《李义府传》，第 2766 页。
③ 《旧唐书》卷一八三《武三思传》，第 4730 页。
④ 《旧唐书》卷三〇《音乐三》“则天大圣皇后享明堂乐章”十二首，第 1102 页。
⑤ 李学勤《周易溯源》，成都：巴蜀书社，2006 年，第 171 页。
⑥ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第 307 页。

儁诘问冉闵的使臣冉闵凭什么当皇帝，使臣答之以冉闵之功德，认为冉闵“恭承乾命，有何不可”①。所谓承乾，即是要顺天命做皇帝的意思。唐初太宗长子名李承乾，其意涵非同寻常，不但异于太宗其他诸子的名字（均为单名，比如李泰、李佑、李恪），也隐含将来登基当皇帝的意思。

郑玄将“震”解释为长子，是“震”的重要意涵之一。《南齐书》记载文惠跟王俭讨论为何“帝出乎震”云：

> 太子问王俭曰：“《周易》乾卦本施天位，而《说卦》云，‘帝出乎震’。震本非天，义岂相主？”俭曰：“乾健震动，天以运动为德，故言‘帝出震’。”太子曰：“天以运动为德，君自体天居位，震雷为象，岂体天所出？”俭曰：“主器者莫若长子，故受之以震，万物出乎震，故亦帝所与焉。”②

震确实有长子的意涵。所以宋徽宗御制《高宗郊祀前朝享太庙三十首》的歌辞中有“尧聪舜孝，文恬武忻。命子出震，遗骏上宾”③的说法。“命子出震”，说的是徽宗传位钦宗之事。但是，震并非仅仅有长子的意思。其深刻的内容，实际上是天人感应、五德终始的学说。阐发最为详备的，是隋代萧吉的《五行大义》。《五行大义》云：

> 震居东方者，震为长男，能主乾任，故居显明之地。东方，春也，万物咸得生出。明净显著，震为雷，雷动则万物出。春分之时，天气下降，地气上腾，天地和同，万物萌动，故震居卯。

又云：“《易》称帝出于震，盖五德之首也。”所谓五德之首，就是木德，对应的是伏羲。所以《五行大义》描述伏羲云：

---

① 《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》，第2832页。
② 《南齐书》卷二一《文惠太子传》，第4000页。
③ 《宋史》卷一三四《乐九》，第3146页。

> 《易》曰，帝出于震。震，木，东方，主春，象日之明，故曰太昊。因象龟文而画八卦，为罔罟以田渔。古者人畜相食，为害者多，帝观蜘蛛之网，教民取牺牲，以充庖厨，故曰庖牺，是谓羲皇。后世音谬，谓之伏牺；或云宓羲，一号雄皇氏。

所以《晋书·地理志》总论部分说“燧人钻火，庖牺出震”[①]。隋代潘徽为字书《韵纂》作序，其序言云：“文字之来尚矣。初则羲皇出震，观象纬以法天，次则史颉佐轩，察蹄迹而取地。于是八卦爰始，爻文斯作，绳用既息，坟籍生焉。”[②]

帝为万物主宰，它由震卦象的东方升起，以喻万物之生发[③]。不过到了汉代，“帝出乎震”就被政治性解读了，并跟天人感应、五德终始的学说紧密结合在一起。一般认为，以五德终始为基础的帝王世系，在西汉经历了一次重新构建，《汉书》多处记载都将其主要归结于刘向父子[④]，比如《汉书·郊祀志下》云：

> 刘向父子以为帝出于震，故包羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始，自神农、黄帝下历唐虞三代，而汉得火焉。[⑤]

因为《周易·说卦传》说“帝出乎震”，震为木，所以在五德终始系统中

---

① 《晋书》卷一四《地理上》，第 405 页。

② 《隋书》卷七六《潘徽传》，第 1744 页。

③ 有学者认为“帝出乎震”跟天文星相有关，是古人观测星象与考察物候相结合的结果，是古人触类旁通对宇宙的思考。“帝出乎震”的原型是春分时节斗柄指向东方。其中“帝”是天帝，其原型及标志是北辰中的帝星，参看龙异腾、罗松乔《〈周易〉“帝出乎震”之“帝”考释——兼论与北辰、北斗的关系》，《贵州师范大学学报》（社会科学版）2003 年第 1 期，第 106—108 页。中古时代各个知识体系之间存在密切关联，都是彼此支持，互相援引，“帝出乎震”在人间秩序中的功能，自然反映到天空的秩序。也有学者认为，“帝”即“太阳”，“帝出乎震”，就是太阳出自东方，参看振亚《释“帝”兼及“皇帝”》，《古籍整理研究学刊》1989 年第 3 期，第 21—22 页，聊备一说。

④ 杨权认为，汉为火德说在西汉成帝时就已经产生了，武帝太初改制时实行的土德制，应当到西汉末的某个时期已为火德制所取代。参看杨权《光武帝“始正火德”正解——对两汉五德制度史的一项新阐释》，《中山大学学报》（社会科学版）2006 年第 1 期，第 40—43 页。

⑤ 《汉书》卷二五《郊祀志》，第 1270 页。

第一个帝应该是木德，为伏羲氏，木生火，炎帝神农氏火德；火生土，黄帝轩辕氏土德；土生金，少昊金天氏金德；金生水，颛顼高阳氏水德；水生木，帝喾高辛氏木德；木生火，帝尧陶唐氏火德；火生土，帝舜有虞氏土德；土生金，伯禹夏后氏金德；金生水，商汤水德；水生木，周木德；木生火，汉火德；火生土，新莽土德。秦朝被视为一个个意外，不在五德之序中。此后，“帝出乎震”有了新的意涵，即当皇帝，已不再局限于木德，也不再局限于长子。

从方位上说，震为东方，乾为西北，所以李渊造反时，其重要谋臣裴寂上《劝进疏》，其中谈到：

> 窃以陛下承家开国，积德累功，世济拟于高阳，缵绪盛于周武。载诞烛神光之异，仪形表玉胜之奇。白雀呈祥，丹书授历。名合天渊，姓符桃李，君尧之国，靡不则天，星纪云周，奉时图始，甲子之旦，不俟而脱。起兵西北，势合乘乾，我来自东，位当出震。[①]

裴寂描述李渊的崛起，用了“起兵西北，势合乘乾，我来自东，位当出震”的叙述方式，其思想内涵，正是以方位契合“承乾出震”的精神。西北为乾，而李渊起兵西北——实际上是晋阳，而来自东，所以符合“承乾出震”的描述。这是一种典型的解谶的手法，其曲意附和非常明显。不过，这和我们前面谈到的武则天运用“帝出乎震”的逻辑是一样的，也和南北对峙时期南方政权秉持“帝出乎震”的说法，为自己身处边地却能承天立极提供理论解释的精神是一致的。南朝梁张缵的《南征赋》云：“黄旗紫盖，运在震方；金陵之兆，允符厥祥”，把天命和“震”方也就是东方联系在一起，进而说明金陵为王气所在。这与《大云经疏》把“帝出乎震”和洛阳联系在一起并无太大的区别，都是强调天命在东，或在金陵，或在洛阳。区别在于，南朝强调金陵为震方所在，否定的是北朝首都(也包括洛阳)的合法性；而武则天强调洛阳为震方所在，是对旧的李唐王朝及其根据地长安合法性的否定。

---

① 裴寂《劝进疏》,《全唐文》卷一三二，第1329—1330页。

第三章
“太平天子”：中古时代的救世主主义与政治宣传

贞观十七年秋八月，凉州刺史李袭誉奏说在昌松县鸿池谷发现青质白文的瑞石五块。其铭文载于多处文献中，文字略有不同，但关键处别无二致，取《旧唐书》录文为例，其文曰：

> 高皇海出多子李元王八十年太平天子李世民千年太子李治书燕山人士乐太国主尚汪谭奖文仁迈千古大王五王六王七王十风毛才子七佛八菩萨及上果佛田天子文武贞观昌大圣延四方上下治示孝仙戈入为善。

十一月，太宗遣使祭之，言“天有成命，表瑞贞石，文字昭然，历数唯永。既旌高庙之业，又锡眇身之祚。迨于皇太子治，亦降贞符，具纪姓氏，列于石言”①云云。后世不断对此铭文进行解释，但文化背景与立场的不同导致解读也不相同。《新唐书》卷三五《五行志》以阴阳五行推之，认为“昔魏以土德代汉，凉州石有文。石，金类，以五胜推之，故时人谓为魏氏之妖，而晋室之瑞。唐亦土德王，石有文，事颇相类”②。而宋本觉撰《释氏通鉴》，

---

① 《旧唐书》卷三七《五行志》，第1349—1350页。录文也见于《新唐书》卷三五《五行志》，第913页。佛教文献中也多有记载，文字多有出入，比如下文所论本觉和志磐的录文。

② 《新唐书》推己事以验之，认为“盖武氏革命，自以为金德王，其‘佛菩萨’者，慈氏金轮之号也；‘乐太国主’则镇国太平公主、安乐公主，皆以女乱国；其‘五王六王七王’者，唐世十八之数。”《新唐书》卷三五《五行志》，第913页。

却认为该瑞石说明了佛法之无边，唐朝传二十君，唯武宗正信微薄，其他君主信仰佛教，更认为“中宗号佛光王。即佛菩萨之验也”[①]。志磐《佛祖统纪》也记此事，也认为这是佛法不绝的明证[②]。

谶语多含糊不通之处，以彰显其神秘性。不过此谶的前半部分是非常清楚的，即提到了高祖（“李元王”）和太宗（“太平天子”），更重要的，提到了十七年刚刚树立的新太子李治（“千年太子”）。前贤对此瑞石着墨甚少，顶多认为“太平天子李世民，千年太子李治”、“七佛八菩萨及上果佛田”的字样，体现了占卜与隋唐佛教的结合，如此而已[③]。但实际上，这是理解 6—7 世纪政治意识形态的关键所在。

“高皇海出多子”，类似李唐建立中经常使用的一类谶语。这类谶语在武则天上台制造符应时依然使用，比如中岳马元贞谶“东海跃六传鱼书，西山飞一能言鸟。鱼鸟相依同一家，鼓鳞奋翼膺天号”[④]。“能言鸟”即“鹦鹉”，指的是“武”氏。而东海之鱼，即鲤也，“鲤”者“李”也，指的是李唐皇室，故有“鱼鸟相依同一家”之说。鲤鱼即为龙。道教认为龙为鲤鱼所化，鱼跃龙门之说已经人尽皆知。而鲤即李，故需从国家层次上加以神圣化。玄宗曾于开元三年二月和开元十九年正月两次下令“禁断天下采捕鲤鱼”[⑤]。唐景龙中谣曰：“可怜圣善寺，身着绿毛衣。牵来河里饮，踏杀鲤鱼儿。”指的是谯王重福从均州入东都作乱，败走投洛水而死一事[⑥]。“李元王八十年”，根据太宗的诏书理解，当指高祖。唐高祖李渊贞观九年崩，享年 71 岁，至贞观十七年，冥寿八十，“李元王八十年”之说，似乎即指此而言。这句谶语之功能一则加强真实感，二则以李渊开启帝业，才可下接

---

① （南宋）本觉《释氏通鉴》，《卍新纂续藏经》第 76 册，第 83 页上—中。本觉将“凉州昌松”误为“原州松昌”，但据其记载，太宗除派人去当地祭祀之外，还亲自在长安祭祀，“十一月辛卯。有事于南郊”。关于“佛光王”，参阅孙英刚《长安与荆州之间：唐中宗与佛教》，荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社，2003 年，第 125—150 页。

② （宋）志磐《佛祖统纪》，《大正藏》第 46 册，第 365 页下—366 页上。

③ 严耀中《论占卜与隋唐佛教的结合》，《世界宗教研究》2002 年第 4 期，第 30—37 页。

④ 参阅雷闻《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，北京：三联书店，2009 年，第 164 页。

⑤ 《旧唐书》卷八《玄宗本纪》，第 175、196 页。

⑥ 《新唐书》卷三五《五行志》，第 920 页。

“太平天子李世民”和“千年太子李治”，从而形成三代相传的政治权力传承谱系。

瑞石是神权政治昌盛时期常常采用的巩固统治的手段。凉州瑞石记李唐国家祖宗之讳，以石文之征，宣告四海，令方外僭窃知天命有归。就贞观政局而言，凉州瑞石是非常重要的一环，事关贞观朝政治的稳定和李唐皇室统治生命的延续。

一、贞观十七年凉州瑞石出现的政治背景

贞观十七年是贞观朝政治的转折点。十七年之前，唐朝政治的核心问题是立储，李承乾和李泰的党争，深刻影响着贞观政局的走向。功臣贵戚各自选边，太宗则努力保持平衡。唐朝继承政治从开始就没有遵循立长立嫡的原则，而在实践中归结为有实力者居之。在长达一百年的历史中，没有一个预立的太子得以登上皇位，太宗、高宗、中宗、睿宗、玄宗，包括武则天，都是通过政变上台。贞观十七年的时候，唐廷正面对着这样一场政治动荡。

太子李承乾和魏王李泰的斗争最后归结为暴力。李承乾“召壮士左副率封师进、刺客张师政、纥干承基等谋杀魏王泰，不克，遂与元昌、侯君集、李安俨、赵节、杜荷镵臂血咂之，谋以兵入西宫”。贞观十七年，齐王佑先反于齐州，纥干承基卷入其中，系狱当死。为了保命，他供出了李承乾的政变计划。李承乾集团迅速瓦解①。李承乾倒台后将自己所作所为归结为李泰的步步紧逼，结果太宗两废之。李承乾废为庶人，徙黔州，贞观十九年死去。李泰改封顺阳王，徙居均州郧乡县。贞观二十一年，进封濮王。高宗即位，为泰开府置僚属，车服羞膳，特加优异。永徽三年，薨于郧乡。

贞观十七年四月，太宗与群臣折冲的结果，立李治为太子。此时旧太子遭废，但仍在世，虽然在政变计划暴露后承乾的很多追随者被处决，但

① 《新唐书》卷八〇《常山王承乾传》，第3565页。

毕竟做了十余年太子，关系盘根错节。最值得注意的是李泰，他突然遭到废黜，以前的追随者都在，整体实力仍存[1]。同时李治太过仁弱，太宗对他的治国手段深怀疑虑。这种状况若为他人所利用，就会导致政局不稳。所以当务之急乃是稳固李治的太子地位。在神学思想泛滥的时代，利用超自然力量，是最有效的宣传手段。

实际上，从立李治为太子开始，事情就不顺利。“贞观十七年四月，立晋王为太子，有青气绕东宫殿。始册命而有祲，不祥。”[2]“丙戌，立晋王为太子，雌雉集太极殿前，雄雉集东宫显德殿前。太极，三朝所会也。”[3]到了七月，“民讹言官遣枨枨杀人，以祭天狗，云：其来也，身衣狗皮，铁爪，每于暗中取人心肝而去。于是更相震怖，每夜惊扰，皆引弓剑自防，无兵器者剡竹为之，郊外不敢独行。太宗恶之，令通夜开诸坊门，宣旨慰谕，月余乃止”[4]。古人的理解，日食之所以发生，乃上天意志干预人间、警示君王，而“日不食、星不悖”才是“太平世”[5]。可以想见，贞观十七年，行废立之后，社会及政治局势比较紧张。一个天狗的传言，竟然导致老百姓“每夜惊扰，皆引弓剑自防”。

到了八月，凉州昌松鸿池谷发现瑞石的消息终于到来了，这显然是对前述紧张情势的舒解，并且意图加强李治皇位继承人的地位。通过上天的符命，告知天下，天命在李治，只有“千年太子”，方可做“太平天子”的继承人。接下来，祥瑞就接踵而来了。九月，魏州庆云见；同月，皇太子寝室产紫芝二十四茎，并为龙兴凤翥之形；十一月，并、永、滁州景云见；郑州河

---

① 652年，李泰死。653年，在长孙无忌的支持下，高宗将房遗爱、柴令武、宇文节、李元景、李恪、李愔、李道宗、薛万彻、执失思力等都被处死或者流放，碰巧的是，这些人中的绝大部分都曾经是李泰的坚定拥护者。

② 《新唐书》卷三四《五行一》，第881页。

③ 同上书，第889页。

④ 《新唐书》卷三五《五行二》，第921页，此事另见于《旧唐书》卷三《太宗本纪》，第55—56页。

⑤ 关于唐及其以前对日食的观念及其应对措施，参看中川绫子《中国古代の日食——唐代までの日食に对する意识・对应の变化》，《お茶の水史学》41号，第67—110页。

水清，怀州河水清，廓州献白狐[①]。如我们下节即将讨论的那样，景云或者庆云、河清，都是“臻于太平”的大瑞。这预示着由于新的储君确立，将继续将“致太平”的伟业继续下去。所以凉州瑞石对于太宗来说非常重要，太宗给予了高度的重视，大力宣扬。他不但派人专门祭祀，而且亲自有事于南郊，赐天下酺三日，曲赦凉州，并录京城及诸州系囚，多所原宥[②]。

除了凉州瑞石，之前在李渊起兵之时出现的太原瑞石也被用来重新解释李治的受命于天。“长孙无忌固欲立晋王，帝以太原石文有‘治万吉’，复欲从无忌。”[③]《新唐书》卷三九《地理三》河东道北都条云：“宫城东有起义堂。仓城中有受瑞坛。唐初高祖使子元吉留守，获瑞石，有文曰‘李渊万吉’，筑坛，祠以少牢。”[④]《太平广记》卷一三五《征应一》引《广德神异记》也云：“唐齐王元吉于晋阳宫获青石，若龟形，文有丹书四字，曰：‘李渊万吉。’元吉遣使献之，文字暎澈，宛若龟形，见者咸异焉。高祖曰：‘不足信也。’乃令水渍磨以验之，数日浸而经宿磨之，其字愈明。于是内外毕贺。高祖曰：‘上天明命，贶以万吉，孤陋寡薄，宁堪预此。宜以少牢祀石龟而酹送之。’”[⑤]然而《大唐创业起居注》所记则完全不同：“辛丑，太原获青石，龟形，文有丹书四字，曰‘李治万世’，齐王遣使献之。”[⑥]

同一块瑞石，铭文出现了“李渊万吉”、“〔李〕治万吉”，还是“李治万

---

① 《册府元龟》卷二四《帝王部·符瑞第三》，另见《唐会要》卷二八《祥瑞上》，北京：中华书局，1955年，第532页。《瑞应图》说：“王者不倾于色，则九尾狐至。”纬书《春秋元命苞》云：“天命文王以九狐。”关于白狐与政治的关系，参看蔡堂根《九尾狐新解》，《浙江大学学报》（人文社会科学版）2004年第1期；以及傅军龙《九尾白狐与中国古代的祥瑞观》，《北方论丛》1997年第2期，第82—83页。

② 《旧唐书》卷三《太宗本纪》，第56页；《新唐书》卷二《太宗本纪》，第42页。

③ 《新唐书》卷八〇《濮王泰传》，第3571页。

④ 《新唐书》卷三九《地理三》，第1003页。

⑤ 《太平广记》卷一三五《征应一》，北京：中华书局，1986年，第970—971页。《太平广记》取材于汉代至宋初的野史小说及释藏、道经等和以小说家为主的杂著，是了解宋前人们社会文化心态的一个重要窗口。《太平广记》中的祥瑞灾异从国家休咎下移，进入百姓的日常生活。在性质和解读方式上，和传统的祥瑞灾异思想没无分别，反映了当时阴阳灾祥思想对政治、社会及日常生活的影响。关于《太平广记》的祥瑞灾异内容分析，参看张立《〈太平广记〉中的祥瑞灾异研究》，《唐山师范学院学报》2010年第6期，第40—42页。

⑥ 《大唐创业起居注》卷二，上海：上海古籍出版社，1983年，第31页。

世”三种版本。以逻辑推之,高宗生于贞观二年,齐王李元吉献瑞石在太原起兵之初,相去十年。若太原瑞石文是“李治万世”,那么十年后太宗给高宗取名时即应此谶,而当时太子是李承乾,名分已定,似乎不应应谶取名。再者,李元吉献此瑞石本就是为了襄助其父,而当时李治还没出生,故原铭文当为“李渊万吉”,而到了贞观十七年又重新解释为“李治万吉”[①]。无论如何,在李治被立为储君过程中,太原瑞石是发挥了重要作用的。可以说,高宗地位的确立,乃为太原和凉州两块瑞石所保证。

值得指出的是,李世民利用凉州瑞石来加强李唐王朝和新太子李治政治合法性的做法,完全是对北魏拓跋焘的模仿。《魏书》卷一一二《灵征志下》云:

> 真君五年二月,张掖郡上言:“往曹氏之世,丘池县大柳谷山石表龙马之形,石马脊文曰‘大讨曹’,而晋氏代魏。今石文记国家祖宗讳,著受命之符。”乃遣使图写其文。大石有五,皆青质白章,间成文字。其二石记张、吕之前,已然之效。其三石记国家祖宗以至于今。其文记昭成皇帝“讳继世四六,天法平,天下大安”,凡十四字。次记太祖道武皇帝“讳应王,载记千岁”,凡七字;次记太宗明元皇帝“讳长子二百二十年”,凡八字。次记“太平天王继世主治”,凡八字;次记皇太子“讳昌封太山”,凡五字。初,上封太平王,天文图录又授“太平真君”之号,与石文相应。太宗名讳之后,有一人像,携一小儿。见者皆曰:“上爱皇孙,提携卧起,不离左右。此即上象灵契,真天授也。”于是大将军、乐安王范,辅国大将军、建宁王崇,征西大将军、常山王素,征南大将军、恒农王奚斤上奏曰:“臣闻帝王之兴,必有受命之符,故能经纬三才,维建皇极,三五之盛,莫不同之。伏羲有河图、八卦,夏禹有洛书、九畴,至乃神功播于往古,圣迹显于来世。伏惟陛下德合乾坤,明并日月,固天纵圣,应运挺生,上灵垂顾,征善备集。是以始

① 在中古史共同研究班上,唐雯认为,应该是“李渊万吉”改为“李治万吉”,理由有二:其一,《大唐创业起居注》似也经过修改;其二,从俗字来说,“渊”与“治”在唐初的写法本就相像,重新将“渊”解释为“治”非常合理。

> 光元年经天师奉天文图录，授‘太平真君’之号。陛下深执虚冲，历年乃受。精诚感于灵物，信惠协于天人，用能威加四海，泽流宇内，溥天率土，无思不服。今张掖郡列言：丘池县大柳谷山大石有青质白章，间成文字，记国家祖宗之讳，著受命历数之符。王公已下，群司百辟，此图文，莫不感动，佥曰：自古以来，祯祥之验，未有今日之焕炳也。斯乃上灵降命，国家无穷之征也。臣等幸遭盛化，沐浴光宠，无以对扬天休，增广天地，谨与群臣参议，宜以石文之征，宣告四海，令方外僭窃知天命有归。”制曰：“此天地况施，乃先祖父之遗征，岂朕一人所能独致。可如所奏。”①

关于这段瑞石铭文出现的背景，何德章已经给出了令人信服的解释，他认为这段铭文是应当时复杂的政治斗争需要而出现的。太平真君四年底，发生了尚书令刘洁与诸王合谋推翻拓跋焘的事件。刘洁让尚书左丞张嵩求图谶，问：“刘氏应王，继国家后，我审有姓名否?”以长期以来流传的“刘氏应王”的谶语来为自己篡位寻找理论支持。同年十一月甲子日，拓跋焘下诏以太子拓跋晃监国。“入总万机，出统戎政，监国抚军，六柄在手”，万一拓跋焘有所不测，“国有成主，民有所归，则奸宄息望，旁无觊觎”。此时，证明拓跋氏父子相继的皇统的合法性也成了最紧迫的问题。这块瑞石“旨在以当时人心理上认同的图谶形式，证明拓跋氏皇权上符天意，‘太平真君’拓跋焘为天命所授，不容僭夺，刚刚总统百揆的拓跋晃亦是天意所定将封禅泰山的真主，其作为皇位继承者的地位亦不容怀疑。刘洁凭信的‘刘氏应王’的谶语及董道秀对拓跋丕白台之梦的解析等，均属虚妄”②。

太平真君四年冬发生的针对拓跋焘的政治密谋，可以说是贵族功臣们的集体行动，主要是因为在此以前拓跋焘、崔浩等人进行的“太平之治”活动业已危及他们的政治利益。拓跋焘即位之始，崔浩即通过道教给他

---

① 《魏书》卷一一二《灵征志下》，第2953—2954页。何德章所引录文，标点词句略有出入。
② 何德章《北魏太武朝政治史二题》之“太平真君四年末政变的真相”，武汉大学历史系《魏晋南北朝隋唐史资料》第17辑，2000年，第46—51页。

披上了“北方泰平真君”的光环，赋予他“先武后文”，“兴复儒教，继千年之绝统”的历史重任。拓跋焘在征服黄河流域、击败柔然昭示武功的同时，确也在崔浩的推动下，进行了阐扬文治的活动。公元439年，北魏统一北方，次年即改年号为“太平真君”，表明拓跋焘在心理上亦自视为崔浩所界定的“北方泰平真君”。太平真君四年以前所进行的各项文治或者说“定制度”的活动，主要表现有按魏晋制度建立北魏的政权机构、礼聘汉族士人、加强儒学教育、整肃吏治等方面。这是一场以太平为号召，以儒家为指导，以道教为辅助，朝汉化和文治的方向发展，使北魏政权对中原及整个北方的征服、掠夺行为变为一种有秩序的统治而进行的一场改革运动。新的政策和法令在各个方面又都损害了旧的特权阶层即鲜卑贵族勋臣的利益，于是“国戚旧人遂谓疏己，怏怏有不平之色”。在这样的政治动荡之中，拓跋焘制造了贞石出现的祥瑞，指出自己是受命于天的“太平天王”，自己的继承者将封禅泰山。

不论是瑞石的形状、颜色，铭文的内容、形式，还是接获瑞石之后举行的朝廷礼仪，北魏的柳谷瑞石和唐代的凉州瑞石都极其相似。唯一的不同是，在北魏瑞石中，拓跋焘以“太平天王”自况，百有余年后的唐代凉州瑞石上，李世民给自己加上了“太平天子”的头衔。“太平天王”与“太平天子”虽然一字之差，但是其反映的政治文化背景截然不同。拓跋焘时代，北族政治影响相当强大，统治者不称“天子”而称“天王”已经成为北方的一种政治传统，比如前秦的苻坚，就只称“天王”而非“天子”。冉闵死后也谥“武悼天王”。从某种意义上说，拓跋焘“太平天王”号，是一种混合了不同种族和政治传统的产物，是各方政治势力相互妥协的结果。而李世民的“太平天子”，则显示了从北魏到李唐，政治生态已经发生了重要的变化，中国政治传统的影响力更加处于主导地位。虽然李世民有“天可汗”(与“天王”的政治内涵一样)的头衔，但是面对国内臣民的时候，他已经主要以“天子”面目出现了。

二、作为政治理想的“太平”

6—7世纪的“太平”一词，与现代的词义有截然的区别。后世泛泛的

“和平”、“没有战乱”之意，远远不能概括此时它所代表和隐含的政治文化和思想意义。此“太平”非我们所谓之“太平”，“太平天子”也不是泛泛而谈的盛世君王。

“太平”之语，大约可以追溯到战国时期（比如《庄子》），但那时并不多见，直到汉代才成为一般用法，在《淮南子》、《盐铁论》、《史记》以及后汉的《论衡》、《白虎通》等书中，“太平”用语散见各处，泛指上古先王统治的黄金时代，或者仅仅等同于“治平”之意。稍后，它成为正式的政治理想和意识形态。“太平”作为学术用语固定下来并被赋予特殊含义之后，追求或者复兴圣王时代的“太平”之世，不再停留于理论上，而成为儒家学者的现实任务①。

很显然，对“太平”的重新构建，并不是普通大众的想象，实际上是儒家知识分子的发明。不过，“太平”政治理想的建立，一开始就被赋予了超自然的神秘色彩，已经带有神学思想体系的特征。自西汉以来，以董仲舒为代表的今文经学家，将传统的“六艺”经典与“阴阳五行”学说结合起来，构建起了一个完整的“天人感应”神学理论体系，从而使经学往神学化的方向发展。谶纬之学随西汉今文经学的兴盛而兴盛起来的②。谶语被认为发自于“上帝”，是符合“天意”的，因此也叫做“符”或者“符命”③。谶纬

---

① 郑玄在注释《诗经》时常使用“太平”一语。王符《潜夫论》（147—167 年间成书）中，“太平”之语频出，他将尧舜时代规定为黄金的“太平世”（《释难》篇）。何休明确了太平世实现的过程。他的思想核心为二：第一为孟子的井田法的继承；第二是三世说。二者均将理想社会规定为太平世。前者被规定为圣人为消除人们的饥寒贫富差别（即平均民力），强化国家而定的办法。后者构建了“衰乱之世”→“升平之世”→“太平之世”的发展路径。何休认为，“衰乱之世”为各国抗争的混乱之世；“升平之世”完成中国统一，但不能顾及天下夷狄；“太平之世”，天下一统，尊仁义，文明达到最高阶段。

② 关于谶纬与经学之关系，参看徐兴无《谶纬与经学》，《中国社会科学》1992 年第 2 期，第 129—140 页。徐认为谶纬之学自汉代产生以后，历经各个朝代经学的执列与吸收而得以触入中国传统文化的血脉之中；又可参看曾德雄《寻求合法性——从经学到纬学》，《人文杂志》2008 年第 1 期，第 49—56 页。中古时代的政治合法性由经学和纬学共同建构关于个别纬书与经学的关系，可参看徐栋梁《〈春秋纬〉与汉代春秋学》，东北师范大学 2011 年博士论文。《春秋纬》是汉代春秋学与谶纬发生关系的契合点，是汉代春秋学谶纬化的产物。他既不同于《春秋》三传的以事解经、以义解经，也不同于汉代其他《春秋》注疏的以疏通经传为主，而是将解经作为联系《春秋》与《春秋纬》的工具，进而借助解经阐发政治思想。其重构则是建立在对《春秋》的解读以及对《春秋繁露》的继承的基础上。最显著的特征是将天人关系进一步具体化，以祥瑞和灾异的形式来体现其对社会的批判与阐释，具体表达上或以天象变化预兆人事吉凶。

③ 许道勋、徐洪兴《中国经学史》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 109—113 页。

治学的基本内容和主要倾向，是把儒家经典神秘化和宗教化。它是有文献体系的政治神话，其中包括了三皇五帝系统、圣人感生受命的传说，任意比附的灾异祥瑞等。谶纬内容虽十分庞杂，但主体思想属于西汉今文经学，尤其是《春秋》公羊学①。“诡为隐语，预决吉凶”原是卜者的工作，但是经学杂糅阴阳五行之后发展出一套神学政治理论，它的解释权到了把握政治发展的儒家学者手中，后者成了没有巫觋称号的卜者②。

今文经学、谶纬、方士传统和道教，共同构建了一个“太平”的政治理想，并将之变成主流的意识形态。西汉的哀、平之际，社会和政治危机不断深化，一些不满腐败现实的士大夫们，利用谶纬来对当权者发出警告或抗议。此时，灾异频现，怪事连连，谣言四起，说汉朝的火运已经到头了，土德皇帝将要出现了。其中，儒生甘忠可写了一本《包元太平经》，宣称汉朝天命已终，应该重新受命。受命论是儒家思想中的一个重要命题，它的主要功用是对帝王合法性的一种权威性的认可。到了建平二年，汉哀帝听从甘忠可的学生夏贺良的建议，改元易号，“以建平二年为太初元年。号曰陈圣刘太平皇帝。漏刻以百二十为度”。这应该是最早的称自己为“太平之君”的记载，此后，从东汉末年一直到唐朝建立，“太平之主”、“太平天子”等称号，几乎成了统治者的一致追求③。

儒家建立“太平”的政治理想，之后成为道教千年王国梦想的核心

① 关于今文经学与谶纬的关系，参看陈苏镇的研究，他认为，谶纬不仅继承了公羊学等今文经学的许多内容和说法，还盗用五帝三王和孔子的名义，沿着公羊家的思路，用一套神学语言，论证和发挥了以下基本观点：一是汉朝和五帝三王一样拥有上天赋予的神圣权威和法统地位，二是今文学家特别是公羊家所阐释的孔子学说对汉朝政治有不可替代的指导作用，三是汉朝作为帝尧之后应效法尧道治理天下。这些观点将谶纬和公羊学绑在了一起，并使它们在两汉之际共同经历了政治上的命运沉浮。王莽当政后，扶植《左氏》、《周礼》等古文经学，模仿周公制礼作乐，汉家的天子宝座遇到严重挑战，最终被王莽篡夺，公羊学也受到排抑，失去了往日的独尊地位。因为谶纬的主体思想和基本主张是为汉朝服务的，是站在汉朝立场上试图扭转其衰颓之势以维持其统治的，所以谶纬的命运在东汉出现了转机，成为东汉王朝的正统神学。参阅陈苏镇《汉代政治与〈春秋〉学》，北京：中国广播电视出版社，2001 年，第 413—415 页。

② 严耀中《魏晋南北朝时期的占卜谶言与佛教》，载《史林》2002 年第 4 期，第 12—17 页。

③ 唐代《破阵乐》歌词：“受律辞元首，相将讨叛臣。咸歌破阵乐，共赏太平人。”《君臣同庆乐》歌词：“主圣开昌历，臣忠奏大猷。君看偃革后，便是太平秋。”《旧唐书》卷二八《音乐一》，第 1053—1054 页。

部分①。“否定现在—天地终结—太平”的思想结构，并不是道教的发明，而是从儒家学说中吸取来的。道教“末世”理论的根据，一方面源于汉代刘歆的《三统历》对自然历法的描述，一方面采自佛教关于世界劫数的观念。道教预言，不久的将来必定会有大灾降临人间，各种妖魔鬼怪都纷纷出现，毒害生民，在这样的动荡之后，恶人死绝，只有善良的人，在道教神灵的指引下，躲避于道教所指定的地方，才可以逃脱灾祸，看到未来世界的太平圣人，这些善良的人是这一世界的种子，所以被称为“种民”，这就叫“灭恶人已于水火，存慈善已为种民”②。正是在不断经典化的过程中，道教确认了自身的宗教意味；正是在不断世俗化的过程中，道教确认了自身对人间的拯救职能。在对人间的拯救中，道教逐渐在这个时代明确，既追求超越时间之外的永生，也承担社会之内的责任③。

相关的道教经文，最重要的是杨羲（330—?）《灵书紫文》。在这部典籍中，道教预测末世将来第四十六个丁亥年到来，而这个丁亥年在古代圣王唐尧时代就经历过。在接下来的壬辰年，李弘就会从天上下到人间，拯救种民，并进入“太平”。这是杨羲自己对道教种民和末世思想的理解④。陶弘景通过自己的计算，认为李弘将在512年降临人间⑤。在这个预言失败之后，新的版本又出现了，这就是伪经《太平经·甲部》。这个新的版本，认为在唐尧时代结束，再经过四十六个丁亥年之后，应该存在一个“非大阳九”的“小甲申”时代，“大阳九”和李弘的出现被安排在唐尧时代之后

---

① Anna K. Seidel, “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung”, *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3. (Nov., 1969 - Feb., 1970), pp. 216 - 247.

② 敦煌卷子本《太平经》(S. 4226)，汤一介《魏晋南北朝时期的道教》后附残卷校文，西安：陕西师范大学出版社，1988年，第388页。关于《太平经》思想的研究很多，比如高桥忠彦《『天平经』の思想构造》，《东洋文化研究所纪要》第95册，第295—336页。

③ 参阅唐长孺《魏晋时期北方天师道的传播》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983年，第224—232页。葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海：复旦大学出版社，1998年，第504—506页。

④ 相关研究参见吉冈义丰《六朝道教の种民思想》，载《道教と佛教》3，东京，1976年，第221—284页。又见 Erik Zürcher, “‘Prince Moonlight’: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”, *TP* 68. 1 - 3(1982), p. 5, n. 10.

⑤ Michel Strickmann, “On the Alchemy of T'ao Hung-ching”, Welch and Seidel, eds., *Facets of Taoism*, pp. 151 - 155.

的第五十五个丁亥年。新的版本认为,“小甲申之君圣贤,严明仁慈,无害理乱,延年长寿,精学可得神仙,不能深学太平之经,不能久行太平之事”。要修成“太平”,仍需等待“大太平君”。它认为,“大太平君定姓名者,李君也。以壬辰之年三月六日,显然出世”,他“举善者为种民”,臻于“太平”[①]。太平君,“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君,姓李,是高上太之胄,玉皇虚无之胤,玄元帝君时太皇十五年,太岁丙子兆气,皇平元年甲申成形,上和七年庚寅九月三日甲子卯时,刑德相制,直合之辰,育于北玄玉国、天冈灵境、人鸟阁蓬莱山中、李谷之间”[②]。

除《甲部》之外,《三天正法经》也保存了这一预测。不过毫无疑问,大约编于420年前后的《洞渊神咒经》,是最早预测李弘出世的,唯一不同的是,它没有提及唐尧[③]。在这套理论体系中,唐尧时代是一个指标和对照的参数。所有的推导都是以它为基础的。李唐起兵,李渊即取唐尧之土德,并建国号为唐,后来高宗时代上尊号为“神尧皇帝”。如下文所示,王勃他们都认为唐取土德,五十代而一千年。李唐皇室不但强调他们与道教教主的血缘关系,而且他们也直接利用“李弘”作为先知的号召力。

不过需要指出的是,即使在道教“否定现在—天地终结—太平”的思想结构占据主导地位之后,儒家对于“太平”的解释依然在官方理论体系中居于重要的地位。在唐初,儒家和道教对“太平”双重解释,共同影响着统治者加强统治合法性的手段和途径。“太平”为儒家追求之最高政治理想,也是道教终末世之后到来的终极美好时代。但是其具体的内涵,并非只是泛泛而言,它有着非常丰富的内容。笔者从三个方面论述唐人脑海

① 关于世界末日的计算,参考席文(Nathan Sivin),“Chinese Conceptions of Time”, *Earlham Review* 1 (1966): pp. 82 - 92.

② 参王明《太平经合校》,北京:中华书局,1979年,第1—10页。相关研究参阅 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nickerson), *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 295 - 299. 砂山稔《道教と老子》,收入福井康顺等监修,《道教》(东京:平河出版社,1983),第2卷,第3—47页。小林正美,《六朝道教史研究》(东京:创文社,1990),第403—481页。李丰楙《六朝道教的终末论——末世、阳九百六与劫运说》,载《道家文化研究》第9辑,1996。

③ 参阅 Christine Mollier, “Messianisme Taoïste de la Chinmédiévale: Étude du Dongyuan shenzhou jing”, Ph. D diss., Université de Paris Ⅶ, 1986, pp. 284—304.

中“太平”之真义。

1）“积储九稔”

《天地瑞祥志》第一《条例目录》二《明载字》①：

> 张宴（晏）注曰：民有三年之储曰升平。余三年食，进业曰登。登，熟。再登曰平，余六年食。三登曰大平。《穀梁传》曰：一谷不升谓之嗛。食不足也。庄子曰：嗛刍豢之味也。二谷不升谓之饥。《尔雅》曰：不熟为饥，饥同字也。三谷不升谓之馑。蔬菜不熟。四谷不升谓之歉。《说文》曰：空虚之也。五谷不升谓之大祲。郑玄曰：阴阳气相浸成灾也。

《天地瑞祥志》为萨（或为“薛”）守真于高宗麟德三年（666）编纂而成，《明载字》乃是该书《条例目录》之一节，目的是示例该书所用之概念如何定义。它给出的“太平”的概念，是“三登”，“三登曰太平”。又据李延寿《北史·韩麒麟传》曰：“古先哲王，经国立政，积储九稔，谓之太平。故躬藉千亩，以率百姓。用能衣食滋茂，礼教兴行。”萨守真和李延寿所说之“太平”标准是一样的，“三登”即“积储九稔”。这至少应该反映了当时唐人对“太平”的一种理解。

颜师古注《汉书》引张晏曰：“民有三年之储曰升平。”②又记曰：“民三年耕，则余一年之畜。衣食足而知荣辱，廉让生而争讼息，故三载考绩。孔子曰‘苟有用我者，期月而已可也，三年有成’，成此功也。三考黜陟，余三年食，进业曰登；再登曰平，余六年食；三登曰泰平，二十七岁遗九年食。然后至德流洽，礼乐成焉。”③作为同时代人，颜师古对“太平”的理解与萨

---

① 《天地瑞祥志》，《尊经阁文库》本，由余欣主持的复旦大学“中古史共同研究班”提供。“中古史共同研究班”现共同研读《天地瑞祥志》，笔者忝列其间。关于此节的讨论，包含了所有参与学者的贡献。一般认为，此书为唐人萨守真所撰，不过也有学者认为，《天地瑞祥志》为新罗人所纂集。它的编纂宗旨与内容特色，反映出新罗对汉至唐“知识—思想”系统的接受情况，参看赵益、金程宇《〈天地瑞祥志〉若干重要问题的再探讨》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学）2012 年第 3 期，第 123—132 页。

② 《汉书》卷六七《梅福传》曰：“使孝武帝听用其计，升平可致。”第 2918 页。

③ 《汉书》卷二四《食货志》，第 1124 页。

守真、李延寿相同。可以确认的是，在他们眼中，“三登”是实现“太平”的必要条件，而且只要实现了，就算达到太平。在中古经济力不发达的情况下，实现“积储九稔”非常不易，“衣食足而知荣辱”，若真的“积储九稔”，自然会“礼乐成焉”。

相关的证据还有很多，比如《南齐书》记载一道诏书，曰：“执耜蹔忘，悬磬比室，秉机或惰，无褐终年。非怠非荒，虽由王道，不稂不莠，实赖民和。顷岁多稼无爽，遗秉如积，而三登之美未臻，万斯之基尚远。”[1]在诏书中提出现在“三登之美未臻”，也就是没有达到“太平”的最高政治理想，表明在官方立场，与上述主流儒家学者一样，将“三登”视为具体的、可执行的实现“太平”之路，而且在很多情况下，可将“太平”等同于“三登”。原理如笔者所揭示，“衣食足而知荣辱”，若真的“积储九稔”，自然会“礼乐成焉”。

即便是佛教的知识分子，也持有对“太平”相同的理解。《释氏通鉴》引《辩正论》等记法师智满事：“帝（太宗）心既感圣力冥扶，虽一年旱，二年蝗，三年以往坐致太平矣。”[2]因为太宗敬重神灵，获得护佑，所以尽管有自然灾害，还是达到“三年”而“登”，至于“太平”。《旧唐书》卷二三《礼仪三》记载太宗拟封禅事曰：

> 贞观六年，平突厥，年谷屡登，群臣上言请封泰山。……上问礼官两汉封山仪注，因遣中书侍郎杜正伦行太山上七十二帝坛迹。是年两河水潦，其事乃寝。[3]

“年谷屡登”是封禅的一个重要前提。而封禅是达到“太平”后的一道礼仪。太宗最后改变主意准备封禅，并且派遣杜正伦去实地考察，但是当年“两河水潦，其事乃寝”。显然，两河水灾，一方面根据天人感应，说明上天并不满意；另一方面，该年应该不会再有五谷丰登的可能，所以封禅只能

---

① 《南齐书》卷四《郁林王昭业》，第 71 页。
② 《释氏通鉴》，《卍新纂续藏经》第 76 册，第 78 页中。
③ 《旧唐书》卷二三《礼仪三》，第 881—882 页。

作罢。

唐人依然将灾异跟政治现实联系在一起，《新唐书·五行志》将灾异分为六类：木不曲直、火不炎上、稼穑不成、金不从格、水不润下、皇极不建。贞观十一年七月，也发洪水，“帝引咎，令群臣直言政之得失”，尽管中书侍郎岑文本认为“水之为患，阴阳常理”，但是当时的主流意见，依然是重视天人感应的①。太宗的儿子高宗封禅，遇到同样的问题，“高宗将封东岳，而天久霖雨。帝疑之，使问华山道士李播”②。

儒家学说认为，“每易姓而起，以致太平，必封乎太山，所以告成功也”③。封禅的前提即太平致，圣人出和祥瑞至。但是圣人、太平、祥瑞三者之间是互相依附的关系。从理论上说，只要圣人出，就能致太平，祥瑞也自然毕至，反之亦然。这是一套系统的神学政治理论。若其中一个环节为伪，其他也必不成立。宋以前之神权政治色彩浓厚，与其时之思想界状况一样，笼罩在神灵的光芒之中。宋代道学兴起，排斥佛道神灵，政治理论也逐渐世俗化，自宋代以降，包括五德终始说在内的神学思想逐渐在政治舞台淡去④。

2）祥瑞毕至

“国之将兴，必有征祥。”这是唐人依旧相信的政治哲学。祥瑞向来被人们认作是天人之间进行意义传达的符号表现形式。祥瑞，史籍中称之为符瑞、瑞应、嘉瑞、福应等。按照祥瑞所代表的意义大小，分为大瑞、上瑞、中瑞、下瑞四种。《新唐书》记：“凡景云、庆云为大瑞，其名物六十有四；白狼、赤兔为上瑞，其名物三十有八；苍乌、朱雁为中瑞，其名物三十有二；嘉禾、芝草、木连理为下瑞，其名物十四。”⑤具体名物参阅《唐六典》卷

---

① 唐代关于阴阳五行的著作，现存较为重要的比如国家图书馆所藏《谯子五行志》，游自勇《国家图书馆藏〈谯子五行志〉略考》，《文献》2005 年第 4 期，第 229—239 页。

② 戴孚《广异记》（《冥报记 广异记》），北京：中华书局，1992 年，第 45—46 页。

③ 《隋书》卷七《礼仪二》，第 139—140 页。《五经通义》云：“易姓而王，致太平，必封泰山，禅梁父，天命以为王，使理群生，告太平于天，报群神之功。”

④ 参阅刘浦江《“五德终始”说之终结——宋代以降传统政治文化的嬗变》，载陈苏镇编《中国古代政治文化研究》（北京：北京大学出版社，2009 年），第 377—404 页。

⑤ 《新唐书》卷四六《百官志》，第 1194 页。

四《尚书礼部》①。除了具体的标准“积储九稔”，还有超自然力量可以来印证，这就是祥瑞。

祥瑞为儒家、道教都能接受且运用自如的工具。《太平御览》引《尚书中候》曰：“帝尧即政七十载，景星出翼，凤凰来庭，朱草生郊，嘉禾孳连……赤文绿色，临坛止霁，吐甲图而带足。”②唐尧是上古圣王，他统治期间即被认为是“太平”。《白虎通》曰：“天下太平，符瑞所以来至者，以为王者承天统理，调和阴阳，阴阳和，万物序，休气充塞，故符瑞并臻，皆应德而至。”③《论衡》曰：“孔子言‘凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！’方今无凤鸟、河图，瑞颇未至悉具，故谓未太平。”④根据王充的建议，“太平”达到之后，要有凤凰、河图出现。除了凤凰、河图之外，还有哪些祥瑞被直接认为是太平的标志呢？

一角兽，《稽瑞》引熊氏《瑞应图》曰：“天下太平，则一角兽至。”⑤

日抱重光，唐吕温《为成魏州贺瑞雪庆日抱戴表》曰：“太平之代，日抱重光。”⑥

鹫，《旧唐书》卷四五《舆服》曰：“鹫者，太平之瑞也，非三公之德也。”⑦

麒麟，《三国志·吴书》卷四七《吴主权传》记曰：“秋八月，武昌言麒麟

---

① （唐）李林甫《唐六典》卷四《尚书礼部》，北京：中华书局，1992年，第114—115页。

② 《太平御览》卷八〇《皇王部五》，北京：中华书局，1960年，第373页下。

③ （清）陈立《白虎通疏证》卷六《封禅》，北京：中华书局，1994年，第283页。

④ 黄晖《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第815页。王充往往被视为古代唯物主义的代表人物，但是实际上他与谶纬之关系非常复杂。王充不仅熟悉谶纬而且多受其影响。他以命论等理论对圣王感生、异貌、受命等作了新的解说，但并没有完全否定这类政治神话。他虽然对灾异谴告说作了批判，但却相信星气说、应政说等，并借助符瑞盛赞汉代帝王。有关讨论，参看吴从祥《从〈论衡〉看王充与谶纬之关系》，《西南交通大学学报》（社会科学版）2010年第1期，第119—124页。其实如果仔细分析汉代那些反谶纬的“思想家”，就会发现并不是如传统观点那样，他们是坚定的唯物主义者。比如桓谭、郑兴、尹敏、王充、张衡等学者尽管批评以谶纬来评断政治大事的做法，但是探究他们的著作，大都受到谶纬的影响。这说明谶纬是汉代当时的通行思想，而并不是一种特殊、孤立的知识。

⑤ （唐）刘赓辑《稽瑞》齐一角兽梁三足乌条，收入《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年，第2页。关于《稽瑞》的研究，参看水口幹记《类书〈稽瑞〉と祥瑞品目——唐礼部式と延喜治部省式祥瑞条に关连して》，《延喜式研究》第24号，2008年，第24—46页。

⑥ 《全唐文》卷六二六吕温《为成魏州贺瑞雪庆日抱戴表》，第6323页上。

⑦ 《旧唐书》卷四五《舆服》，第1948页。

见。有司奏言麒麟者太平之应,宜改年号。"[1]

黑狐,《魏书》卷一一二《灵征志下》记:"高祖太和二年十一月,徐州献黑狐。周成王时,治致太平而黑狐见。"[2]

河清,《周书》卷三七《赵肃传》记:"十三年,除廷尉少卿。明年元日,当行朝礼,非有封爵者,不得预焉。肃时未有茅土,左仆射长孙俭白太祖请之。太祖乃召肃谓曰:'岁初行礼,岂得使卿不预,然何为不早言也?'于是令肃自选封名。肃曰:'河清乃太平之应,窃所愿也。'于是封清河县子,邑三百户。"[3]故有圣人出则河清之说。"圣人"与"太平"之关系,我们后文再论。

提到最多的是"景云"或者"庆云"[4]。《后汉书》卷六〇下《蔡邕传》注引《瑞应图》曰:"景云者太平之应也,一曰庆云也。"[5]《宋书》卷二九《符瑞下》记:"云有五色,太平之应也,曰庆云。若云非云,若烟非烟,五色纷缊,谓之庆云。"[6]《晋书》卷一二《天文中》记:"瑞气:一曰庆云。若烟非烟,若云非云,郁郁纷纷,萧索轮囷,是谓庆云,亦曰景云。"[7]《魏书》卷一一二《灵征志下》记道:"高宗兴光元年二月,有云五色。所谓景云,太平之应也。"[8]《隋书》曰,庆云,又名景云,"太平之应","若烟非烟,若云非云,郁郁纷纷,萧索轮囷,是谓庆云,亦曰景云。此喜气也,太平之应"[9]。《晋书》、《魏书》、《隋书》都是唐人所修,它们关于景云的记载,基本上接受了沈约《宋书》的描述,"五彩"、"若云非云,若烟非烟",但是又添加了新的内容,即

---

① 《三国志》卷四七《吴书·吴主权传》,第1142页。有学者认为麒麟的原型为印度犀牛。麒麟古代被视为四灵兽之一,其特点与印度犀牛的生活习性有关。麒麟虽为庞然大物,但不好斗,故被视为"仁兽"。在古代,印度犀牛因气候环境的变迁而不断南移,中原已很少见到,偶尔来到中原,便被认为是因圣王"仁德"而来,这便是麒麟被圣化为灵兽的重要缘由。参看王晖《古文字中"䖊"字与麒麟原型考——兼论麒麟圣化为灵兽的原因》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2009年第2期,第64—75页。

② 《魏书》卷一一二《灵征志下》,第2928页。

③ 《周书》卷三七《赵肃传》,第663页。

④ 文在《全唐文》卷一五一,第1540页下。

⑤ 《后汉书》卷六〇下《蔡邕传》,第1982页。

⑥ 《宋书》卷二九《符瑞下》,第836页。

⑦ 《晋书》卷一二《天文中》,第329—330页。

⑧ 《魏书》卷一一二《灵征志下》,第2938页。

⑨ 《隋书》卷二〇《天文志中》,第576页。

“郁郁纷纷，萧索轮囷”。唐人对于景云特别热衷，以之为大瑞。崔融《为泾州李刺史贺庆云见表》引《瑞应图》曰：“天下太平，则庆云见。”[①]许敬宗《贺洪州庆云见表》曰：“庆云者，太平之应。”睿宗在推翻韦氏上台后，即以“景云见”为理由改年号为景云。“景云”为大瑞，是“太平”之征，故睿宗改年号为“景云”，乃暗含自己开始的统治是一个全新的时代之意。

有些祥瑞似乎不能构成“太平”之应。比如芝草，更多地象征君主德政之广，或者是大孝之征。嘉禾，则被认为是“升平”之征。《稽瑞》引《礼仪威仪》云：“人君乘土而王，其政升平，则嘉禾并生。”[②]

3）星相反映

夫景星见则太平应，彗孛作而祸乱兴，天之常也。《汉书》卷二六《天文志》：“古人有言曰：‘天下太平，五星循度，亡有逆行。日不食朔，月不食望。’”[③]《晋书》卷一一《天文上》云：“二十八舍：东方。角二星为天关，其间天门也，其内天庭也。故黄道经其中，七曜之所行也。左角为天田，为理，主刑；其南为太阳道。右角为将，主兵；其北为太阴道。盖天之三门，犹房之四表。其星明大，王道太平，贤者在朝。”[④]

据《隋书》，蓬星的出现预示着太平到来：“三曰蓬星，一名王星，状如夜火之光，多即至四五，少即一二。亦曰，蓬星在西南，修数丈，左右锐，出而易处。又曰，有星，其色黄白，方不过三尺，名曰蓬星。又曰，蓬星状如粉絮，见则天下道术士当有出者，布衣之士贵，天下太平，五谷成。”[⑤]

太阳五色。《晋书》卷一二《天文中》曰：“日为太阳之精，主生养恩德，人君之象也。人君有瑕，必露其慝以告示焉。故日月行有道之国则光明，人君吉昌，百姓安宁。人君乘土而王，其政太平，则日五色无主。”[⑥]《隋书》

---

① 文在《全唐文》卷二一八，第2203页下。

② （唐）刘赓辑《稽瑞》十颖如积五谷有年条，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年，第75—76页。

③ 《汉书》卷二六《天文志》，第1291页。

④ 《晋书》卷一一《天文上》，第299页。

⑤ 《隋书》卷二〇《天文中》，第569页。

⑥ 《晋书》卷一二《天文中》，第317页。

卷二一《天文下》也云："君乘土而王，其政太平，则日五色。"[①]

除此之外，尚有：太平之时，白天变长。隋文帝杨坚（541—604）正是在当时神学思想依旧泛滥的背景下上台的。杨坚一向被描述成一个虔诚的佛教徒，他的上台也被视为是对北周灭佛的反动。然而，不可否认的是，杨坚依旧对道教的（也是儒家的）"太平世"有热切的渴求。他的年号"开皇"，即为《灵宝经》中一"劫"的名字[②]，它暗示着杨坚的上台，并非是对旧有政治秩序的延续，而是一个新时代的开创。杨坚的统治，既然是"开皇"，对应的就是唐尧时代，为了论证这一点，科学依据被提了出来，即白天变长了。"太平日行上道，升平日行次道，霸代日行下道。"根据这样的理论，白日变长，即为祥。杨坚即位之初，张胄玄就表奏了"日长之瑞"，但是当时"莫能考决"，只能"有诏司存"。后太史令袁充重提旧事，经过测量发现"开皇以来冬至，日在斗十一度，与唐尧之代，去极俱近"。隋代的情形已经接近唐尧时代，自然也属"太平"之世，所以他上奏云：

> 隋兴已后，日景渐长。开皇元年冬至之影，长一丈二尺七寸二分，自尔渐短。至十七年冬至影，一丈二尺六寸三分。四年冬至，在洛阳测影，长一丈二尺八寸八分。二年夏至影，一尺四寸八分，自尔渐短。至十六年夏至影，一尺四寸五分。其十八年冬至，阴云不测。元年、十七年、十八年夏至，亦阴云不测。周官以土圭之法正日影，日至之影，尺有五寸。郑玄云："冬至之景，一丈三尺。"今十六年夏至之影，短于旧五分，十七年冬至之影，短于旧三寸七分。日去极近，则影短而日长；去极远，则影长而日短。行内道则去极近，行外道则去极远。《尧典》云："日短星昴，以正仲冬。"据昴星昏中，则知尧时仲冬，日在须女十度。以历数推之，开皇以来冬至，日在斗十一度，与唐尧之代，去极俱近。谨案《元命包》云："日月出内道，璇玑得其常，天帝

① 《隋书》卷二一《天文下》，第580页。
② 《隋书》卷六九《王劭传》，第1606—1607页。道教所谓"开劫"，乃指天地一新新纪元的开始。参阅段塔丽《试论杨隋政权与道教的关系》，《人文杂志》1998年第3期，第90—93页。

崇灵，圣王初功。”京房别对曰：“太平日行上道，升平日行次道，霸代日行下道。”伏惟大隋启运，上感乾元，影短日长，振古稀有。

当时杨勇刚刚被废，晋王广初为太子，袁充所奏，深合时宜。杨坚临朝谓百官曰：“景长之庆，天之佑也。今太子新立，当须改元，宜取日长之意，以为年号。”由是改开皇二十一年为仁寿元年。“此后百工作役，并加程课，以日长故也。”①隋文帝改元“仁寿”，即取日长之意，而百工作役则倒霉了，需要工作更久的时间。

三、作为符命的“太平天子”

“终末论”是在汉代宇宙论基础上，以图谶为表现形式，受到佛教劫灾说而发展出来的一种对中古道教影响深远的观念。正如我们上节所论，面对两晋南北朝动乱的时局，人们认为一个旧的宇宙周期即将结束，新的周期循环就要开始。具体说即“甲申大水”会导致天地崩坏，只有通道的“种民”才能在“壬辰之年”降世救度世人的道教真君引领下，进入下一个全新的循环劫期的开端，亦即进入新的太平盛世。这样的意识形态学说，不仅影响到民间此起彼伏的起义和造反，而且几乎在中古时代每次王朝交替过程中，都提供了重要的政治理论依据②。

本节中笔者仅仅对事涉“太平”的相关史实进行分析，特别是之前被学者所常忽略的部分。三国吴主孙皓统治时，鄱阳言历阳山石文理成字，凡二十，云“楚九州岛渚，吴九州岛都，扬州士，作天子，四世治，太平始”，又云“石印封发，天下当太平”，吴主孙皓大喜，以为自己应谶，当为“太平之主”，曰：“吴当为九州岛作都，渚乎！从大皇帝逮孤四世矣，太平之主，非孤复谁？”③“太平”一词，是鄱阳历阳山石谶的核心思想，对应的仍然是

① 《隋书》卷一九《天文上》，第524—525页。
② 关于学术史的回顾，参阅刘屹《近年来道教研究对中古史研究的贡献》，《中国史研究动态》2004年第8期，第12—20页。
③ 《三国志》卷四八《吴书·孙皓传》，第1171—1172页。

这一时期占据主导地位的"致太平"的政治理想。值得注意的是,鄱阳历阳山石似乎到了唐代仍然有一定号召力。历史具有记忆功能,在一个地方的记忆,沉淀下来之后,总能不断地被翻出来再演绎一遍[①]。隋末农民起义中,鄱阳人林士弘自称皇帝,国号楚,攻陷九江、庐陵郡,建元太平[②]。林士弘建元"太平",与孙皓改元"太平"应该有历史联系。林士弘即鄱阳人,对当地的风物人情应该非常熟悉,而且他名"弘",似也是应当时之"弓口"之谶,跟同时期起义的唐弼的名字一样,应该具有一番深意[③]。

《三国志·魏书·三少帝纪》及《晋书·武帝纪》载:魏元帝咸熙二年(265)八月,司马炎袭晋王爵,欲图篡魏,"是月襄武县言有大人见,长三丈余,迹长三尺二寸,白发,着黄单衣,黄巾,拄杖,呼民王始语云:'今当太平。'"这年十二月,司马炎代魏称帝。襄武县魏晋时属陇右临洮,在此地出现的"大人",黄巾拄杖,其形象近似汉末太平道师,又对县民王始宣告"太平"谶语,这说明当时已经有道士活动于陇西地区。此事又见于《混元圣记》,该书卷七引《晋书》曰:"魏陈留王时,咸熙元年甲申,老君降现于陇右临洮郡襄武县,身长三丈,着白衣,垂素发,戴金冠,告县人王始曰:天下不久当太平。及〔晋〕武帝受禅,果天下一统,帝乃令于〔老君〕所现处造太平观,即李宗之故居也。"[④]又据《晋书》卷一二七《慕容德载记》,十六国时南燕建平四年(403),"妖贼王始聚众于泰山,自称太平皇帝"。"王始",似乎即为"王道开始"之意,与太平道有密切关系[⑤]。

---

① 关于地方记忆,参阅田海(Barend J. Ter Haar), *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*, Leiden, Netherlands, and Boston: Brill, 2006.

② 《北史》卷一二《炀帝本纪》,第468页;《隋书》卷四《炀帝本纪》,第91页。

③ 直到五代,此谶依然流行,"梁沙门宝志铜牌,多谶未来事,云:'有一真人在冀川,开口张弓在右边。子子孙孙万万年。'江南李璟,其子曰弘冀……期以应之"(宋人阮阅《诗话总龟》卷三三《诗谶门上》,北京:人民文学出版社,1998年,327页)。

④ 《三国志》卷四《魏书·三少帝纪》(第153—154页):是月(八月),襄武县言有大人见,长三丈余,迹长三尺二寸,白发,着黄单衣,黄巾,柱杖,呼民王始语云:"今当太平。"《晋书》卷三《武帝纪》(第49—50页):八月辛卯,文帝崩,太子嗣相国、晋王位。下令宽刑宥罪,抚众息役,国内行服三日。是月,长人见于襄武,长三丈,告县人王始曰:"今当太平。"

⑤ 《晋书》卷一二七《慕容德载记》,第3170页。王卡认为,"王始"应该是一个道教徒,参阅《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第4—5页。

长人或者大人现身，并告知百姓“太平”将至，是宣传受命于天的常用办法。比如稍晚的苻健也是类似的办法，新平有长人见，语百姓张靖曰：“苻氏应天受命，今当太平，外面者归中而安泰。”[1]唐代建立与道教教主的阀阅亲族关系，也是通过老君现身告知乡民确立的[2]。这类研究甚多，不必赘述。

西晋八王之乱中，出现了“太平将军”的名号。赵王伦拜道士胡沃为太平将军，以招福佑[3]。到了公元5世纪前半叶，在南北双方有统一全国野心的君主，刘裕（363—422）和拓跋焘（424—452年在位），都称呼自己为“太平之君”。

隋文帝对“太平世”的到来也有所回应。隋文帝时最主要的理论家王劭解释隋文帝的上台云：

> 《稽览图》曰：“太平时，阴阳和合，风雨会同，海内不偏。地有阻险，故风有迟疾。虽太平之政犹有不能均，惟平均乃不鸣条，故欲风于亳。亳者陈留也。”谨案此言，盖明至尊昔为陈留公世子，亳州总管，遂受天命，海内均同，不偏不党，以成太平之风化也。在大统十六年，武元皇帝改封陈留公。是时，齐国有秘记云：“天王陈留入并州。”齐主高洋为是诛陈留王彭乐。其后，武元皇帝果将兵入并州。周武帝时，望气者云“亳州有天子气”，于是杀亳州刺史纥豆陵恭。至尊代为之。又陈留老子祠有枯柏，世传云老子将度世，云：“待枯柏生东南枝，回指，当有圣人出，吾道复行。”至齐，枯柏从下生枝，东南上指，夜有三童子相与歌曰：“老子庙前古枯树，东南枝如伞，圣主从此去。”及至尊牧亳州，亲至祠树之下，自是柏枝回抱，其枯枝渐指西北，道教果行。考校众事，太平主出于亳州陈留之地，皆如所言。《稽览图》又

① 《晋书》卷一一二《苻健载记》，第2871页。

② 武德三年，晋州百姓吉善在浮山县羊角山看到老君，老君告诉他说：“我是无上神仙，姓李字伯阳，号曰老君，即帝祖也。今年平贼后，天下太平，响国延永。”南宋谢守灏编《混元圣纪》第8卷，《道藏》第17册（上海：上海人民出版社，1998年），第854页。

③ 《晋书》卷五九《赵王伦传》，第1603页。

云：“政道得，则阴物变为阳物。”郑玄注云：“葱变为韭，亦是。”谨案自六年以来，远近山石多变为玉。石为阴，玉为阳。又左卫园中，葱皆变为韭。[①]

在王劭的解释中，“太平主出于亳州陈留之地”，隋文帝应谶，当为“太平主”，而其开皇年号，乃是开劫之意，即开创一个新的纪元，非对旧有秩序和体制的延续。

开皇十三年，隋文帝下令禁止谶纬，“私家不得隐藏纬候图谶”[②]。大业五年，炀帝“发使四出，搜天下书籍与谶纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死”，以致谶纬之书“湮灭者多”[③]。唐代律法规定，“诸玄象器物，天文，图书，谶书，兵书，七曜历，太一，雷公式，私家不得有，违者徒二年”[④]。但是实际上，谶纬依然流行，并且统治者本也很在意。615 年，杨广杀了李浑和李敏（小名“洪儿”）。“洪”者，“弘”也，依然是出自道教的神权政治学说。

关于李渊建唐与谶纬、宗教的关系，有非常多的研究[⑤]，为了文章的完整，只能聊备一格。与李渊同时的竞争者，都与谶纬联系在一起。与其说是政治家营造利用谶纬去迷惑民众，不如说是政治家顺从了当时普遍的“末世之劫、救世主下凡”的信仰。李轨的上台，也跟李弘有关。曹珍曰：

---

① 《北史》卷三五《王劭传》，第 1295—1296 页。《隋书》卷六九《王劭传》（第 1604 页）记载略同。

② 《隋书》卷二《高祖纪》，第 38 页。

③ 《隋书》卷三二《经籍志》，第 941 页。

④ （唐）长孙无忌等编，刘俊文点校《唐律疏议》卷九《职制律·私有玄象器物》，北京：中华书局，1983 年。

⑤ Woodbridge Bingham, “The Rise of Li in a Ballad Prophecy”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 61, No. 4. (1941), pp. 272 - 280. 李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》第六章《唐人创业小说与道教图谶传说》，台北：学生书局，1986 年，第 281—354 页。高明士《刘邦的斩蛇起义与李渊的绛白旗——阴阳五行说与汉唐建国的关系》，《庆北史学》第 21 辑；《金烨博士停年纪念·史学论丛》，韩国庆北史学会，1988 年，第 695—707 页。牛来颖《唐代祥瑞与王朝政治》，收入郑学檬、冷敏述主编《唐文化研究论文集》，上海：上海人民出版社，1994 年，第 535—545 页。李刚《唐高祖创业与道教图谶》，载《宗教学研究》1998 年第 3 期，第 15—21 页，等等。

“常闻图谶云：‘李氏当王，今轨在谋中，岂非天命也？’遂摆贺之，推之为主。”[①]

《大唐创业起居注》所写之童谣，盖来自《灵书紫文》的最初描写：“《桃李子歌》曰：‘桃李子，莫浪语，黄鹤绕山飞，宛转花园里。’案李为国姓，桃当作陶，若言陶唐（土德）也。”[②]又“神人太原《慧化尼》、蜀郡卫元嵩等歌谣诗谶。《慧化尼》歌词曰：‘东海十八子，八井唤三军。手持双白雀，头上戴紫云。’又曰：‘丁丑语甲子，深藏入堂里。何意坐堂里？中央有天子’”[③]。东海十八子，八井唤三军，手持双白雀，头上戴紫云。敦煌俗字，“渊”确有泶的结构。《全唐文》卷八七五《劝进书引谶》云，“十八成男子，洪水主刀旁”也是一个渊字，即㴊或者淵。

值得注意的是，《大唐创业起居注》所记录的谶语中，“东海十八字”当与贞观十七年凉州瑞石文中的“高皇海出多子”有一定联系，同时《太平经·甲部》所记：“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，玄元帝君时太皇十五年，太岁丙子兆气，皇平元年甲申成形，上和七年庚寅九月三日甲子卯时，刑德相制，直合之辰，育于北玄玉国、天冈灵境、人鸟阁蓬莱山中、李谷之间。”蓬莱也为东海内仙岛。同时李即鲤，东海诸子，或高皇海诸子，都暗含此意。

“致太平”为儒家的最高政治理想，在历史上曾经存在着是不是非要圣人才能致太平的争论。三国时期，钟繇、王粲著论，认为：“非圣人不能致太平。”但是司马朗以为“伊、颜之徒虽非圣人，使得数世相承，太平可致”[④]。根据司马郎的说法，即便不是圣人，但是只要经过数代的积累，也是可以达到太平的。唐太宗最重要的名号即“太平天子”。这个名号在太宗之前鲜见，似乎是他的发明。被称为“太平天子”，在唐代是最高的政治成就。而这一名号是可以由超自然力量验证的。《旧唐书》卷一九二《王远知传》云：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。武德中，太宗平王世充，与

① 《旧唐书》卷五五《李轨传》，第 2248 页。
② （唐）温大雅《大唐创业起居注》卷一，上海：上海古籍出版社，1983 年，第 11 页。
③ 温大雅《大唐创业起居注》卷三，第 56 页。
④ 《三国志》卷一五《魏书·司马朗传》，第 468 页。

房玄龄微服以谒之，远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告，远知曰：‘方作太平天子，愿自惜也。’”①太宗既为“圣人”，当然可“致太平”，也就可以称为“太平天子”。在一定语境中，“圣人出”的祥瑞，是可以等同于“太平”的符应。

由宗教精英或者神灵转告的形式确立自己“太平”君主的地位，是一种比较常见的构建和巩固统治合法性的方式。唐玄宗采取的就是跟太宗完全一样的做法，不过转告者不是道士，而是神僧万回。“庄惠太子始生，则天抱之示回，回曰：‘此西域树精，养之宜兄弟。’”又“玄宗在蕃，尝私谒回，回拊其背曰：‘五十年太平天子’”②。安史之乱后，玄宗下台，备受李辅国欺凌，高力士为保护玄宗，厉声呵斥李辅国曰：“五十年太平天子，辅国欲何事？”③

《旧唐书》卷七四《刘洎传》记道：“十八年，迁侍中。太宗尝谓侍臣曰：‘夫人臣之对帝王，多顺旨而不逆，甘言以取容。朕今发问，欲闻己过，卿等须言朕愆失。’长孙无忌、李绩、杨师道等咸云：‘陛下圣化致太平，臣等不见其失。’”④大臣们都认为太宗“圣化致太平”，取得了前所未有的成绩。值得注意的是，在前一年的秋天，凉州的瑞石上正式称呼李世民为“太平天子”，通过超自然力量对李世民在政治上的成绩进行了强有力的肯定。

高宗继承贞观遗产，并且终于完成封禅，虽然没有文献称呼其为“太平天子”，但是他跟武则天并称“二圣”，似乎已暗含“太平”之意。故683年高宗驾崩，中宗即位，该年号为“嗣圣”。“嗣圣”者，继承圣人之伟业也。圣人者，高宗也。不久，中宗被废，标志着李唐神统的断裂。武则天后改唐为周，建立新朝。

屡经动荡，710年，睿宗反正，改元“景云”，也是对武则天、中宗统治的

---

① 《旧唐书》卷一九二《王远知传》，第5125页。《新唐书》卷二〇四《王远知传》（第5804页）记载略同。

② （宋）祖琇撰《隆兴编年通论》，《卍新纂续藏经》第75册，第181页中。

③ 《新唐书》卷二〇八《李辅国传》，第5880—5881页。

④ 《旧唐书》卷七四《刘洎传》，第2611页。

否定，往上继承太宗、高宗之余烈。而“景云”，毫无疑问是“太平”世的最大祥瑞。在这中间，尽管武则天对道教有所抑制，但是她依然也要争夺儒家和道教推崇的“太平”大旗。《大云经疏》引“玉策天成纬”曰：“李子五六后，止戈升太平。”解释道：“自国家驭宇，至今七十余载，正当神皇圣运太平也。”[①]所谓“止戈升太平”，即武氏臻于太平之世。《大云经疏》所引太平之内容，绝非佛教之本意，乃道教与儒家之旧发明。另一个例子，即武则天用寇谦之谶来说明自己上台的合法性[②]。该谶内有“木子受太平”、“王在止戈龙”之类的话语，不再赘述。

安史之乱以后，“太平”失去，重新恢复“太平”成为李唐诸位皇帝梦寐以求的目标。比如崔佑甫上台，“谋猷启沃，多所弘益，天下以为可复贞观、开元之太平也”[③]。而名相杨绾去世，唐代宗哀叹：“天不使朕致太平，何夺我杨绾之速也！”[④]为了配合恢复贞观、开元太平伟业的目标，祥瑞也不断被制造出来，比如大历十二年，“成都府人郭远，因樵获瑞木一茎，有文曰‘天下太平’四字”[⑤]。

---

① S. 6502《大云经疏》，《敦煌宝藏》第47册，第504页下。

② 寇谦之谶记：“吾算后卜筮，王天下者，木子受太平，善为大圣主，忠孝治国，大王难言，乃为歌曰：龟言吉，筮言从。火德王，王在止戈龙。万岁无为化，三王治圣宫。李复李，代代不移宗。欲知长命所，中顶显真容。得吾斯文者，当得圣君封。歌不尽意，又为颂曰：天道无亲，唯德是真。德合忠孝，乃王圣人。善为文化，字育实勤，武兴圣教，国之大珍。欲知始终，王在天中。三阳之处，可建仙宫。圣君当王，福祚永隆。长生万岁，无为道冲。”参见S. 6502，《敦煌宝藏》第47册，第505页上。张读《宣室记》也记之：“寇天师谦之，后魏时得道者也。常刻石为记，藏于嵩山。上元初，有洛川郜城县民因采药于山，得之，以献县，县令樊文言于州，州以上闻，高宗皇帝诏藏于内府。其铭记文甚多，奥不可解。”张读《宣室记》卷五《寇天师铭文》，北京：中华书局，1983年，第65页。参阅林世田《武则天称帝与图谶祥瑞——以S. 6502〈大云经疏〉为中心》，《敦煌学辑刊》2002年第2期，第64—72页。文中指出《大云经疏》共引用了18种谶纬：1）证明因缘谶，涉及弥勒出世；2）广武铭；3）无名歌；4）孔子谶；5）卫元嵩谶；6）天授图谶；7）瑞石；8）龙吐图；9）推背图；10）无名谶；11）中岳马先生谶；12）七字谶；13）五字谶甲；14）五字谶乙；15）宜同师记；16）紫微夫人玉策天成纬；17）嵩岳道士寇谦之铭；18）西岳道士于仙掌得仙人石记。当中更引用了《河图》与《易经》。《大云经疏》的意识都是谶纬与术数，跟佛教毫无关联。

③ 《旧唐书》卷一一九《崔佑甫传》，第3441页。

④ 《旧唐书》卷一一九《杨绾传》，第3436页。

⑤ 《旧唐书》卷三七《五行志》，第1372页。

四、“千年太子”

贞观十七年秋在凉州瑞石将李治称为“千年太子”。这种叫法或非通俗文化所谓天子万岁，皇子千岁的概念，而是“五德终始”说的体现。这里面包含着对唐朝受命于天的再次确认，并且把李治也纳入到这个天人感应的神圣王统中，从而奠定他作为皇储的地位。

“初唐四杰”之一的王勃，也精于历法，据《旧唐书》本传记：

> 勃聪警绝众，于推步历算尤精，尝作《大唐千岁历》，言唐德灵长千年，不合承周、隋短祚。其论大旨云：“以土王者，五十代而一千年；金王者，四十九代而九百年；水王者，二十代而六百年；木王者，三十代而八百年；火王者，二十代而七百年。此天地之常期，符历之数也。自黄帝至汉，并是五运真主。五行已遍，土运复归，唐德承之，宜矣。魏、晋至于周、隋，咸非正统，五行之沴气也，故不可承之。”大率如此。[1]

王勃认为从黄帝到汉朝，才是符合五运的真主，从魏晋以降，都是“五行之沴气”，不能算入“正统”。“五行已遍，土运复归”，所以唐朝应该是土德。“以土王者，五十代而一千年”，有一千年的统治权[2]。

王勃的意见具有一定的代表性，几乎贯穿整个朝代，都不断有人上表，表达同样的观点。比如天宝九年九月，“处士崔昌上《大唐五行应运历》，以王者五十代而一千年，请国家承周、汉，以周、隋为闰。十一月，敕：‘唐承汉后，其周武王、汉高祖同置一庙并官吏。’十二载九月，以魏、周、隋依旧为二王后，封韩公、介、酅公等，依旧五庙”[3]。玄宗接受了崔昌的意

---

① 《旧唐书》卷一九〇《王勃传》，第 5006 页。

② 帝王世系及其受命是谶纬的中心思想内容，其要义是论证政权之合法正统地位。参阅曾德雄《谶纬中的帝王世系及受命》，载《文史哲》2006 年第 1 期，第 37—46 页。

③ 《旧唐书》卷二四《礼仪四》，第 915 页。

见，但是只过了三年就改回了原制。到了贞元十五年，术士匡彭祖又上言："大唐土德，千年合符，请每于四季月郊祀天地。"诏礼官儒者议，归崇敬反驳说："准礼，立春日迎春于东郊，祭青帝。立夏日迎夏于南郊，祭赤帝。立秋后十八日，迎黄灵于中地，祭黄帝。秋、冬各于其方。黄帝于五行为土，王在四季，土生于火，用事于木，而祭于秋，三季则否。汉、魏、周、隋，共行此礼。国家土德乘时，亦以每岁六月土王之日，祀黄帝于南郊，以后土配，合于典礼。彭祖凭候纬之说，据阴阳之书，事涉不经，恐难行用。"乃寝①。显然，到了唐代中晚期，谶纬、五行之类的神学思想失去了原先的吸引力，并且遭到儒家士大夫的排斥，逐渐退出了政治舞台。②

在唐朝建立过程中，李渊取唐尧之名，以为新王朝符命。尧的时代，正如笔者上节所论，与道教之终末说有密切的关系。高宗上元元年，改上尊号曰神尧皇帝。天宝十三年，上尊号曰神尧大圣大光孝皇帝，所以高祖通常也被称为"神尧"。在李唐的竞争者中，窦建德取夏德，"武德元年冬至日，于金城宫设会。有五大鸟降于乐寿，群鸟数万从之，经日而去。因改年为五凤。有宗城人献玄珪一枚，景城丞孔德绍曰：'昔夏禹应箓，天赐玄珪。今瑞与禹同，宜称夏国。'建德从之"③。唐人刘庚《稽瑞》引孙氏《瑞应图》曰："王者勤苦以应天下，厚人而薄已，水泉通，四海会同，则玄珪出。夏禹之时，卑宫室，尽力沟壑，天赐以玄珪。"④可见玄珪确实是夏德的祥瑞，窦建德建国为夏，因此取玄珪为符瑞。孔德绍所说，并非妄说，而是有所本。

隋代，"千年"也是嘉名。《隋书》卷六九《王劭传》云：

> 开皇初，邵州人杨令悊近河，得青石图一，紫石图一，皆隐起成

---

① 《旧唐书》卷二一《礼仪一》，第844—845页。也见《旧唐书》卷一四九《归崇敬传》，第4015—4016页。

② 五行志除了对中古政治、思想有深刻影响外，在日常生活和民众观念上也影响深远，有关讨论参看刘湘兰《论汉唐间的五行志与志怪小说》，《中山大学学报》（社会科学版）2009年第5期，第29—36页；又佐野诚子《五行志と志怪书——"异"をめぐる视点の相违》，《东方学》第104辑，2002年，第21—35页。

③ 《旧唐书》卷五四《窦建德传》，第2237页。

④ （唐）刘赓辑《稽瑞》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年。

> 文，有至尊名，下云：“八方天心。”永州又得石图，剖为两段，有杨树之形，黄根紫叶。汝水得神龟，腹下有文曰：“天卜杨兴。”安邑掘地，得古铁版，文曰：“皇始天年，赉杨铁券，王兴。”同州得石龟，文曰：“天子延千年，大吉。”臣以前之三石，不异龙图。何以用石？石铁久固，义与上名符合。龟腹七字，何以著龟？龟亦久固，兼是神灵之物。孔子叹河不出图，洛不出书，今于大隋圣世，图书屡出。[①]

又《隋书》卷二二《五行上》记：“大业十三年，西平郡有石，文曰：‘天子立千年。’百僚称贺。”[②]

现代政治学上的“千年王国”(Millennium, millenarianism, chiliasm)最能概括中国自汉末到隋唐的神权政治思想。[③] 但是值得指出的是，这一“千年王国”理论，仅仅是西方政治学说，而非中国古人的理论。讨论这一理论，仅仅为帮助梳理中国史实。千年王国思想直接典出《圣经·启示录》第 20 章所述“与基督共同统治一千年”。中世纪后，以德意志农民战争的闵采尔最为典型，千年王国的思想成为被压迫阶级反抗的理论根据。根据《圣经·启示录》，千年王国思想由以下五部分组成：1) 将现政治权力及政治体制视为恶魔；2) 坚信受恶魔支配的当世将终结；3) 在唯一绝对神的保佑之下；4) 杀尽当世恶魔；5) 迄今为止受压迫的人们将迎来“至福王国”。尽管典出基督教，但是千年王国思想并非特指基督教。要找出完全不受其(千年王国)影响的时代，甚为困难[④]。王大伟(David Ownby)认为，中国的千年王国运动(millenarian movement)发源于公元 200 到 600 年[⑤]。

---

① 《隋书》卷六九《王劭传》，第 1602—1603 页。

② 《隋书》卷二二《五行上》，第 642 页。

③ 运用千年王国理论探讨中国的启示宗教与政治的关系，参阅 Richard Shek, “Chinese Millenarian Movements”, in Mircea Eliade, editor in chief, The Encyclopedia of Religion (New York, 1987), p. 534.

④ 即便是强调个人自修的小乘佛教也具有千年王国思想，比如 1818 年的赛伊伦大起义时拥护“正法之岛”的思想，1902 年泰国蒲·米·本起义时包含民族对立的依靠佛教王的至福到来的思想，1930 年缅甸萨雅·珊反叛时依靠转轮圣王从异教徒(英国)的压制下获得解放的思想。

⑤ David Ownby, “Chinese Millenarian Traditions: The Formative Age”, *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), pp. 1513 - 1530.

“否定现在—天地终结—太平”的思想结构，与《圣经·启示录》中千年王国的思想是一致的，可称之为道教的千年王国[①]。与道教“太平”思想相对的是佛教的弥勒信仰，大乘起义的时代，包含正法灭思想的大乘佛教经典，宣扬拿起武器进行护法圣战，与原来的弥勒信仰结合，产生了另外一种末世——弥勒千年王国的神学思想。隋唐以后的民众起义，很多都与弥勒千年王国有关，比如红巾军起义[②]、白莲教[③]等。

政治与启示宗教无法分割。人类历史上许多的政治运动都可以归类为千年王国思想的具体实践。千年王国理论的基本思路是：1）当世的腐败已经无可救药；2）全体的变革已成为必要；3）人类无从进行这类变革，只能借助超自然力量；4）新秩序确立后，信徒占最优越的地位，敌人没有栖身之地；5）知此真理者必须公开自己的信仰，准备迎接既定到来的变革。太平道提出的也是新的政治学说。以太平道的黄天（土德）取代汉朝的苍天（木德），这显然并不合旧的五行之说。《太平经》中常常可见“立致太平”之语，说的是自然“大终”后，千年王国（太平）将很快到来[④]。

道教对现实的关怀，其中之一的体现是希望是用一种 theocracy（神学精英）取代之前的政治体制[⑤]。石秀娜认为老子以及老子的化身李弘是一种政治宗教性的救世主（politico-religious saviors）。人们期待他们下到

---

① 参阅三石善吉著，李遇玫译《中国的千年王国》，上海：三联书店，1997 年。

② 关于红巾军起义与千年王国思想，参阅 John W. Dardess, “The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 29, No. 3 (May, 1970), pp. 539 - 558.

③ 关于白莲教的千年王国运动，参阅韩书瑞（Susan Naquin）的相关研究，*Millenarian rebellion in China [microform]:The Eight Trigrams Uprising of 1813*（UMI, 1975）和 *Shantung rebellion :the Wang Lun Uprising of 1774*（Yale, 1981），韩氏运用从南欧农村运动中抽象出来的千年王国理论来分析中国的农民起义。

④ 关于道教与千年王国运动的研究，参阅 Livia Kohn, “The Beginnings and Cultural Characteristics of East Asian Millenarianism,” *Japanese Religions* 23 (1998): 29 - 51. Richard Shek, “Millenarianism: Chinese Millenarian Movements,” in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan, 1987) 9, pp. 532 - 535.

⑤ Richard Mather, “K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court”, in Welch and Seidel, *Facets of Taoism*, pp. 103 - 122.

人间建立一个太平时代[1]。不过并不宜过分强调“千年王国”思想的阶级性和革命性，它不仅可以成为被压迫阶级的神学思想，统治阶级一样可以通过它来建立和巩固自己政治合法性。对“太平”的观念，不同的社会阶层（例如农民运动、道教徒、皇权等）有不一样的表达。成汉的李雄、刘宋的刘裕、北魏的拓跋焘以及唐朝的李渊，都将自己描述成李弘的化身。

五、余论：重新审视李唐的神权谱系

李唐之兴与道教的关系，是一个前辈学者充分讨论的老话题。本文只对尚有讨论价值的地方进行些许补充。魏侯玮（Howard Wechsler）认为，石秀娜所论唐朝建立与道教建立人间天国政治理想之关系，实际上不过是统治者经常用来愚弄普通民众的谶纬伎俩，文人士大夫不会参与其间[2]。但石秀娜强调对同一信仰的不同表述方式。笔者也倾向于认为民间信仰其实和精英意识形态是彼此的倒影，文化具有穿透性。李渊到底相信不相信这些符瑞或者谶语并不重要，因为道教“致太平”的宗教和政治学说并不会因为具体的符瑞或者谶语而受到损害。李渊登上皇位的历史背景之一，正是道教对皇权概念产生巨大影响的时代。道教深刻地改变了皇权的内涵[3]（第61页）。

宾板桥（Woodbridge Bingham）注意到在隋末农民起义中有一个奇特的现象：在主要的二十九个叛乱或者起义领袖当中，有九个姓李[4]。石秀

① Anna K. Seidel, “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hong”, *History of Religions* 9, nos. 2 – 3 (1969 – 1970): 216 – 247; and Seidel, “Taoist Messianism”, *Numen* 31, no. 2 (1984): 161 – 174. Werner Eichhorn, “Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions”, *Mitteilungend es Institutsf ar Orientforschung* 2, nos. 2 and 3 (1954): 25 – 53 and 463 – 476.

② 参见 Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985) 第三章 “The Management and Manipulation of Portents”, pp. 55 – 77.

③ Stephen R. Bokenkamp(柏夷), “Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty”, *Asia Major*, 3rd s., 7. 1(1994): 59 – 88.

④ *The Founding of the T'ang Dynasty*, *The fall of the the Sui and the Rise of the T'ang*, *A Preliminary Survey*, Baltimore: Waverly Press, 1941, pp. 52 – 56, 130 – 139.

娜将这一现象跟道教的李弘联系在一起，但是石秀娜认为一旦李弘经典化，就失去了其政治意涵。所以她的讨论到李唐建立为止，并没有继续探讨唐朝建立之后的情形。高宗和武则天之子李弘（652—675）与道教之密切关系，前辈学者已多有揭示[①]。P. 3233、P. 2444 两件《洞渊神咒经》抄本，末题："麟德元年（664）七月廿一日奉敕为太子于灵应观写。"按唐史书记载，高宗永徽六年（655），废太子李忠，改立李弘。麟德元年废太子死于黔州。《洞渊神咒经》有宣扬李弘真君降世的谶语，敕写此经"可能正为了表示李弘是应谶当王，废忠立弘合乎天意"[②]。敦煌 S. 1513《老子像名经》抄本前，有题为"御制"的《一切道经序》。其文哀悼"孝敬皇帝"病逝，并敕令书写"一切道经三十六部"[③]。

但是仅仅有高祖和李弘在"致太平"神学思想中的地位，就政治理论体系本身而言，还是一个断裂的结构。也就是说，既然高祖是顺应尧德，应谶而起，李弘是道教的救世主之名，那么作为高祖之子、之孙，李弘之祖、之父，如何嵌入这个神权谱系，一定是统治者考虑的问题。根据上文的讨论，我们基本可以肯定，不论李世民的"太平天子"，还是李治的"千年太子"之名，都不是泛泛而指，都是在当世代占据主导地位的政治理论和神学思想体系能够完美地得到解释的。

依据上述分析，李唐皇室在"致太平"的政治理论体系中的角色为：

高祖（神尧）→太宗（太平天子）→高宗（千年太子）→孝敬皇帝（李弘）、睿宗（景云见）→唐玄宗（太平天子）

李唐皇室追认道教教主为祖先，从而"拥真人之阀阅"[④]，建立与道教的神圣纽带。比如太宗贞观二十二年禁毁《三皇经》。太宗贞观二十二年

---

① 值得注意的是，高宗和武则天唯一的女儿在 660 年代出生，嘉号"太平"。另一个值得注意的细节是，李弘死后无子，高宗将楚王李隆基过继给他，继承香火。李隆基就是以后在道教史上非常重要的唐玄宗。

② 唐长孺《史籍与道经中所见的李弘》，载《魏晋南北朝史论丛拾遗》。

③ 参阅汤用彤《从一切道经说到武则天》，载《汤用彤学术论文集》。

④ 公元 671 年，卢照邻《益州至真观主黎君碑》（《卢照邻集笺注》，祝尚书笺注，上海：上海古籍出版社，1994 年，第 415—415 页）："皇家纂戎牝谷，乘大道而驱除；盘根濑乡，拥真人之阀阅。高祖以汾阳如雪，当金阙之上仙；太宗以峒山顺风，属瑶京之下视；我皇帝凝旒紫阁，悬镜丹台，运璇极而正乾坤，坐阊阳而调风雨。"

前的田令为“道士通《三皇经》者给地三十亩”。“依识《三皇经》，今与老子《道德经》义类不同，并不可留”，“其《三皇经》并收取焚之。其道士通《道德经》者给地三十亩，仍着令”。通常认为，唐太宗禁废《三皇经》。原因是经中的图谶宣扬诸侯可以成皇帝、妇女可以成皇后。唐太宗担心这种图谶会诱导、鼓励王侯将帅重臣觊觎皇位的政治野心，威胁李家统治。但是实际上原因并不在此。根本的原因在于《三皇经》与老子《道德经》“义类不同”[①]。南北朝（420—589）时，南方道教崇三洞教主三清天尊，北方道教则崇老子神化之太上老君，在南朝道教所传七部经教体系中，道德天尊所说洞神部经是《三皇经》，老君所说《道德经》是太玄部首经。唐太宗时焚禁《三皇经》，以《道德经》代之。太上老君遂最终确定为太清境洞神教主，即道德天尊。禁毁《三皇经》，其中一个目的在于树立老子在道教体系中的最高地位，进而树立号称老子血脉的李唐皇室的神圣王统。

另一方面，又致力于树立自己在儒家、道教、谶纬都能接受的“致太平”的形象，在这套系统里面也能够构造完整的王权和神权的对应关系，不但在建立王朝，而且在巩固统治中都发挥了重要作用。正如天宝元年正月癸丑，陈王府参军田同秀称于京永昌街空中见玄元皇帝，以“天下太平，圣寿无疆”之言传于玄宗[②]，既强调了李唐皇室与道教的神圣同盟，有借助道教至尊之口，验证了玄宗已经完成“太平”伟业，完成了那个时代最高的政治成就，也进而加强了李唐皇室统治的合法基础。

---

① 参见小林正美《唐代の道教と天师教》第一章第二节（东京：知泉书馆，2003 年 4 月），相关史料参看道宣《集古今佛道论衡》卷丙以及道世《法苑珠林》卷五五。

② 《旧唐书》卷二四《礼仪四》，第 925—926 页。

第四章
金刀之谶：政治预言与宗教信仰的融合

唐开元元年(713)，历经了705年中宗复辟、710年诛灭武韦集团和平定谯王之乱以及713年清除太平公主势力四场宫廷政变，李唐夺回了从690年就失去的皇室地位，迎来了皇权复兴的契机。但此时政局依然波谲云诡，危机四伏。就在开元元年当年，玄宗刚刚平灭太平公主之后，就有贝州(今清河、临清、武城一带)人王怀古煽动造反：

> 王怀古，玄宗开元初谓人曰："释迦牟尼佛末，更有新佛出，李家欲末，刘家欲兴。今冬当有黑雪，下贝州，合出银城。"敕下诸道按察使捕而戮之。①

王怀古宣扬的政治口号"李家欲末，刘家欲兴"，依据的理论是"释迦牟尼佛末，更有新佛出"，实际上是把政治上的王朝更替与宗教上的弥勒(Maitreya)信仰结合起来，鼓吹"李家"的天命是来自临近末世的旧佛，而"刘家"则代表未来的"新佛"。所谓"新佛"，就是继释迦牟尼之后的弥勒佛。弥勒下生信仰认为，弥勒将在未来下生拯救世人，建立人间净土。"新佛出"而"刘氏欲兴"，是暗示弥勒下生人间后，将以"刘氏"统治者的面

---

① 王钦若等编，宋本《册府元龟》卷九二二，北京：中华书局影印本，1988年，第3660页上栏。

目出现。即便“刘氏”不是弥勒本身，通常也会是以转轮王(Cakravartin)或者月光菩萨(Candraprabha)的身份，先于弥勒下生人间，为弥勒的下生创造必要条件，这一点下文将详细讨论。

王怀古的政治口号，具有明确的弥勒信仰成分，但是同时也带有浓厚的中国传统谶记的色彩。“李家欲末”，让人联想到从南北朝一直到隋唐都具有强烈影响力的“李弘”、“李氏将兴”等一类道教谶记，这类谶记和道教宣扬的终末论以及类弥赛亚信仰紧密相连。而“刘家欲兴”，又显然和魏晋南北朝以来的“卯金刀”、“刘氏当王”、“刘氏主吉”一类的谶记同属一类。这一类谶记所植根的信仰或者思想理论基础为何，是本文所主要关注的问题。

本文认为，“刘氏当王”与“李氏将兴”，这两条深刻影响南北朝隋唐政治的谶言，其反映的政治文化传统并不相同。“刘氏当王”谶语发端于与今文经学结合紧密的谶纬之学，在汉朝灭亡前后与早期道教结合，北魏以后却转向与弥勒信仰结合。6 世纪之后，弥勒教徒起义，往往宣扬刘氏将以新佛的身份来到人间，重建昔日的皇权。“道君出世”与“弥勒下生”两种信仰的竞争，和由“刘氏”还是“李氏”统治天下的世俗权力之争，纠缠在一起，深刻地影响了南北朝隋唐的政治走向。

一、金刀之谶的根源：“种族文化”说与“道教谶记”说

“卯金刀”、“刘举”、“刘氏当王”、“刘氏主吉”、“伐武者刘”等一系列谶言，其实是一类政治预言，都宣扬刘氏复兴的天命，可总称为“卯金刀”谶或金刀之谶。这一谶言在唐代政治社会中具有重要影响力，为统治者所忌讳。最重要的体现有两点：第一，唐前期造反者中刘氏居多；第二，李唐大臣中刘姓者多被猜忌。这一点很多学者多有论证[①]，此处不再一一赘

① 参看李锦绣《论“刘氏主吉”——隋末唐初山东豪杰研究之二》，《史林》2004 年第 5 期，第 62—69 页；王永平《“刘氏当王”谶语与唐代政治》，《中国史研究》2005 年第 2 期，第 174—176 页；杨梅《也谈“李氏将兴”与“刘氏当王”》，《兰州大学学报》(哲社版)第 34 卷第 3 期，2006 年 5 月，第 40—44 页。

述，仅取几例说明。比如唐前期重要将领刘师立，“有告师立姓在符谶欲反者”①。又比如刘兰成：

> 初，长社许绚解谶记，谓兰曰：“天下有长年者，咸言刘将军当为天下主。”兰子昭又曰：“谶言海北出天子，吾家北海也。”会云县尉游文芝以罪系狱当死，因发其谋，兰及党与皆伏诛。②

刘兰成出身北海刘氏望族，曾考中明经，在隋末战争中本是诸雄之一，后投唐朝，在唐朝统一和对突厥作战中都立下汗马功劳，最后以谋反被腰斩。所谓“海北出天子”，显然是模仿李渊太原起兵时慧化尼歌辞中的“东海十八子”。

贞观年间，“卯金刀”依然是政治禁忌。贞观三年三月，还有人因为“刘氏”谶记被逮捕入狱：

> 三月，己酉，上录系囚。有刘恭者，颈有“胜”文，自云“当胜天下”，坐是系狱。③

贞观十九年，又有刘道安蛊惑人心，煽动造反：

> 卫州人刘道安头生肉角，隐见不常。因以惑众，伏诛。角，兵象。肉不可以触者。④

贞观二十年，太宗禁毁《三皇经》之源头，也在于“吉州囚徒刘绍妻王氏，有《五岳真仙图》及《三皇经》”。此经称“妇人有此文者必为皇后”⑤。

---

① 《新唐书》卷八八《刘师立传》，第 3742 页。
② 《新唐书》卷九四《刘兰成传》，第 3836 页。
③ 《资治通鉴》卷一九三，太宗贞观三年三月条。
④ 《新唐书》卷三六《五行三》，第 954 页。
⑤ （元）念常《佛祖历代通载》卷六，《大正藏》第 49 册，第 518 页中栏。

“卯金刀”类谶语的广泛流行，对唐代政治影响巨大，几为学者共识。但是此类谶语的文化根源为何，认识存在分歧，主要有两类观点：一类观点强调种族文化的影响，认为此类谶语是胡汉杂糅的政治传统；另一类观点认为，此类谶语发端于道教，一直与道教宣扬的圣王将下生人间建立太平盛世紧密相关。

第一类研究以李锦绣为代表，她在《论“刘氏主吉”——隋末唐初山东豪杰研究之二》一文中看到了隋末战争，群雄逐鹿，但假天命而号令天下者只有李、刘二氏的情况。通过研究，她认为，刘氏之谶，是武德四年(621)由窦建德部将提出来的，代表的是一种与“李氏将兴”相对的政治传统。她反复论证了窦建德集团的胡化特征，强调此集团与关陇集团不同。瓦岗寨(黎阳)系统的山东豪杰信奉“李氏将兴”，接纳关陇贵族为其领导。李世民建立了关陇为主，山东豪杰为用的新联盟，以之统一中原，夺取帝位，并建立了贞观武功。同是山东集团，窦建德系统的豪杰形成了自己独特的图谶——“刘氏主吉”。“李氏将兴”与“刘氏主吉”，不仅代表了关陇与山东两种势力，而且也反映了两种种族文化①。对于为什么窦建德集团胡化性更强，就要发展出“刘氏”当王的图谶，李锦绣认为，主要是刘姓者善战，故推刘氏为王，刘氏指的是勇猛善战的改汉姓的胡人或胡化汉人。

正如毛汉光将“李氏将兴”谶言的产生归结于关陇集团内部人物盛衰演变一样②，李锦绣也是强调现实政治和种族文化在谶记产生中的作用。在这一点上，他们都受到了陈寅恪的影响。陈寅洛《读书札记》一集《旧唐书之部》“本纪第一武德八年”条云：“大约周、隋李贤、李穆族最盛，所以当时有‘李氏将兴’之说。”③毛汉光也认为，“李氏将兴”谶言及类似歌谣、预言是由于当时三李：李弼、李虎、李远家族后裔强盛而产生并流传的。这样的观点割裂“李弘”出世观念在中古时期持续传播的脉络。其实如许多

① 李锦绣《论“刘氏主吉”——隋末唐初山东豪杰研究之二》，第62—69页。

② 毛汉光《李渊崛起之分析——兼论隋末“李氏当王”与三李》，《中研院历史语言研究所集刊》59本4分，1988年，第1037—1061页。

③ 陈寅恪《读书札记》一集，北京：三联书店，2001年，第26页。

学者已经论证的那样,"李弘"或者老君出世,是道教终末论和类弥赛亚信仰不断发展的产物,在中古政治和社会运动中扮演着非常重要的角色。李唐的建立也与其有重要的关系①。

李锦绣认为,"刘氏"图谶,是由窦建德部将提出来的。不可否认,任何政治宣传,都无法脱离当时的政治环境②。但是,政治宣传口号,要影响政治大势,往往需植根于已被大众广泛接受的思想或信仰系统上。就"刘氏当王"一类谶语而言,它并非是窦建德集团的发明,也与种族文化无关,相反的,它与传统中国政治文化紧密相连。窦建德集团不过是再次利用了本就存在于大众脑海中的,绵延数百年的政治符号和术语③。早在隋唐之前,以"刘氏当王"为号召政治事件就贯穿了整个魏晋南北朝,而"卯金刀"早已成为非刘姓统治者的禁忌。

隋朝建立,隋文帝面临的第一场严重的谋叛即与"金刀"有关。隋文

---

① 参阅 Anna K. Seidel(石秀娜),"The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung", History of Religions, Vol. 9, No. 2/3. (Nov., 1969 - Feb., 1970), pp. 216 - 247; Stephen R. Bokenkamp(柏夷),"Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty", *Asia Major*, 3rd s., 7. 1 (1994), pp. 59 - 88; Woodbridge Bingham(宾板桥),"The Rise of Li in a Ballad Prophecy", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 61, No. 4. (1941), pp. 272 - 280;李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》第六章《唐人创业小说与道教图谶传说》,台北:学生书局,1986 年,第 281—354 页;高明士《刘邦的斩蛇起义与李渊的绛白旗——阴阳五行说与汉唐建国的关系》,《庆北史学》第 21 辑《金烨博士停年纪念·史学论丛》,韩国庆北史学会,1988 年,第 695—707 页;牛来颖《唐代祥瑞与王朝政治》,收入郑学檬、冷敏述主编《唐文化研究论文集》,上海:上海人民出版社,1994 年,第 535—545 页;方诗铭《释"张角李弘毒流汉季"——"李家道"与汉晋南北朝的"李弘"起义》,《历史研究》1995 年第 2 期,第 40—51 页;李刚《唐高祖创业与道教图谶》,载《宗教学研究》1998 年第 3 期,第 15—21 页;李锦绣《论"李氏将兴"——隋末唐初山东豪杰研究之一》,《山西师大学报》1997 年第 4 期,第 30—36、40 页。等等。

② 姜望来认为,"东海出天子"、"上党有天子气"、"亡高者黑衣"一类谶语,十六国以至北魏已渐开其端,不仅与高齐政治颇有关联,也是借以探寻和了解十六国北朝政治变迁脉络之重要切入点。比如"上党有天子气"谣谶,源于十六国以来上党地区民族成分复杂之局势,及上古炎帝兴于上党之传说和西燕慕容氏建都上党之历史。参阅姜望来《论"上党有天子气"》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第 25 辑,武汉大学文科学报编辑部,2009 年,第 73—84 页。除了与政治有关之外,我们还要注意其文化和思想脉络。毕竟一个观点的产生,是思想的一部分,往往与其他理论体系相联。

③ 王永平也注意到"刘氏当王"谶语与唐代政治的密切关系,但是并未发掘出其深刻的信仰和思想根源,参阅王永平《"刘氏当王"谶语与唐代政治》,《中国史研究》2005 年第 2 期,第 174—176 页。

帝能够取代北周建立隋朝，关键人物是刘昉与郑译。但是刘昉也颇有野心，最后因为谋反被杀，隋文帝在诛刘昉诏中说：

> 昉入佐相府，便为非法，三度事发，二度其妇自论。常云姓是“卯金刀”，名是“一万日”，刘氏应王，为万日天子。朕训之导之，示其利害，每加宽宥，望其修改。口请自新，志存如旧，亦与士彦情好深重，逆节奸心，尽探肝鬲。尝共士彦论太白所犯，问东井之间，思秦地之乱，访轩辕之里，愿宫掖之灾。唯待蒲坂事兴，欲在关内应接。①

刘昉以自己姓是“卯金刀”，名为“一万日”，宣扬自己当有天命，终被诛杀。《隋书》卷二一《天文下》记：

> 开皇元年三月甲申，太白昼见。占曰：“太白经天昼见，为臣强，为革政。”四月壬午，岁星昼见。占曰：“大臣强，有逆谋，王者不安。”其后，刘昉等谋反，伏诛。②

更早在东晋司马元显时，民谣就有“金刀既以刻，娓娓金城中”的说法，孟颛释之曰：“‘金刀’，刘也。倡义诸公，皆多姓刘。”③南齐取代刘宋而立，对“金刀”非常敏感，《南齐书》卷四八《袁彖传》记：

> 彖性刚，尝以微言忤世祖，又与王晏不协。世祖在便殿，用金柄刀子治瓜，晏在侧曰：“外间有金刀之言，恐不宜用此物。”世祖愕然，穷问所以。晏曰：“袁彖为臣说之。”上衔怒良久。④

由于萧齐是取代刘宋建立的，所以连君主使用金柄刀子都成了忌讳，“外

---

① 《隋书》卷三八《刘昉传》，第1131页。
② 《隋书》卷二一《天文下》，第612页。
③ 《宋书》卷三一《五行二》，第919页。
④ 《南齐书》卷四八《袁彖传》，第833页。

间有金刀之言，恐不宜用此物”，足以描述“卯金刀”对中古统治者是极端敏感的词汇。

有太多证据表明，“刘氏当王”一类的谶言，早在武德四年以前就存在于中古的政治传统之中，并深刻影响了政治进程。所以，将此类谶言的出现，归结为隋末战争中的不同集团的种族文化之争并不恰当，“刘氏当王”并非异族传统，应该从中国固有的政治文化传统中寻找它的理论根源。

李锦绣文章发表后稍晚，杨梅撰文试图阐述此类谶语的早期历史背景。她基本上接受了李锦绣关于“李氏将兴”与“刘氏当王”分别为关陇与山东两大政治集团图谶的说法。在此基础上，她认为这类谶言是从道教中产生，最后脱离道教成为单纯的政治谶言[①]。杨梅的这一观点，显然来自方诗铭的研究。早在 1996 年，方诗铭就在《“汉祚复兴”的谶记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义起兵及其他》一文中论证，从王莽末年开始流传的“刘氏复起”的谶记，到东汉王朝覆灭之后，再度出现，成为“汉祚复兴”、刘氏“系(继)统先基”，爆发了张昌、刘尼、刘根、王弥，以及刘茫荡、刘黎、刘灵助的起义或起兵，甚至匈奴没落贵族刘渊的反晋战争同样是在原始道教“汉祚复兴”这个谶记之下发动的[②]。大体说来，方诗铭认为，晋南北朝原始道教的刘氏“系(继)统先基”的谶言与王莽末年“刘氏当复兴”的谶言是一脉相承的。

最能证明“刘氏当王”谶语与道教相关的证据，当属《太上洞渊神咒经》卷一《誓魔品》，云：

> 及汉魏末时，人民流移，其死亦半。至刘氏五世，子孙系(继)统先基。当时四方嗷嗷，危殆天下，中国人民，悉不安居，为六夷驭迫，逃窜江左。刘氏隐迹，避地淮海。至甲午之年，刘氏还住中国，长安开霸，秦川大乐。六夷宾服，悉居山薮，不在中川。道法盛矣。“木

---

① 杨梅《也谈“李氏将兴”与“刘氏当王”》，第 40—44 页。

② 方诗铭《“汉祚复兴”的谶记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义起兵及其他》，《史林》1996 年第 3 期，第 1—8 页。

> 子”、“弓口”，当复起焉。[①]

此经提到“刘氏五世，子孙(继)统先基”，在另一处它还提到“五世之孙刘子佐治天下”，唐长孺认为“刘子”与《老君音诵诫经》中提到的“刘举”有关[②]。其实早在东汉之际就有“刘季握卯金刀”、“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子”的谶言。值得指出的是，“刘举”、“刘子”、“刘季”和“刘秀”，都不是普通的人名，本身就暗含强烈的政治合法性意味。或许“季”、“秀”、“子”、“举”四字之间存在一些内在的逻辑关系，甚至通假或因书写舛误而导致异体。待考。

《太上洞渊神咒经》卷一《誓魔品》中复兴汉朝的预言与“李弘”具有密切联系。它预言李弘会在刘氏“继统先基”之后“复起”。北魏寇谦之曾借老君之口，批评借助李弘、刘举起事的行为：

> 世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民。但言老君当治，李弘应出，天下纵横返逆者众。称名李弘，岁岁有之，其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。称刘举者甚多，称李弘者亦复不少，吾大恚怒。[③]

“刘举”并非一个普通人名，或为“刘氏再举”之意，也或许就是“子”、“季”、“秀”之讹。以寇谦之所说“称刘举者甚多，称李弘者亦复不少”推断，北魏时期以“刘举”为号召的起义起事，不少“李弘”类叛乱[④]。比如《魏书》卷七《高祖本纪》记：“妖人刘举自称天子，齐州刺史、武昌王平原捕斩之。”[⑤]“光

---

① 《太上洞渊神咒经》卷一《誓魔品》，据 P. 3233 录文，《敦煌宝藏》，台北：新文丰出版公司，1986 年，第 67 页。《道藏・洞玄部・本文类》收有《太上洞渊神咒经》二十卷，敦煌莫高窟藏经洞发现此经的唐写本 P. 3233，唐写本远较《道藏》本为胜。

② 唐长孺《北朝的弥勒信仰及其衰落》，收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983 年，第 214 页。

③ 《老君音诵诫经》，《正统道藏》第 30 册，台北：艺文印书馆，1972 年，第 24224 页。

④ 有关李弘的记载，参看唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗・史籍与道经中所见的李弘》，北京：中华书局，1983 年，第 210 页。

⑤ 《魏书》卷七《高祖本纪》，第 140 页。

州人刘举聚众数千反于濮阳，自称皇武大将军。”[1]《魏书》卷五六《郑羲附先郑先护传》称光州刘举为“妖贼”[2]，当与高祖时代的“妖人刘举”为同一性质[3]。

“李弘”和“刘举”纠缠在一起，从《誓魔品》和《老君音诵诫经》同时得到印证。这或许是对东汉时期“刘氏复起，李氏为辅”谶语的复制，或至少受到了这一观念的影响。刘秀起兵时，“宛人李通等以图谶说光武云‘刘氏复起，李氏为辅’”[4]。李通所谓的“李氏”指的是他本人。《太上洞渊神咒经》虽然同时提到了刘氏和李氏，但是它的意思是在刘氏复兴之后，李氏继之而起，并无“刘氏复起，李氏为辅”之意。在《太上洞渊神咒经》的描述里，李弘并不是刘氏复兴的辅佐，而是继承刘氏王业的后来者。杨梅认为“李氏”存在由“李通”变为“李弘”的转化过程，但是没有任何证据可以支持这一揣测。不过可以肯定的是，《太上洞渊神咒经》利用了当时流行的刘氏谶言，并将之与李弘信仰结合起来。

由于“刘举”和“李弘”纠缠在一起，导致学者们认为，“刘举”所反映的政治文化传统和“李弘”是一样的，都是借用了道教弥赛亚信仰的理论。比如方诗铭认为，“刘氏”复兴伟业，基本上是跟道教命运连在一起。杨梅也认为，在《太上洞渊神先经》之后，刘氏之谶就常和李弘信仰联系在一起[5]。但是实际上并不是如此。证据显示，南北朝后期开始，“刘氏当王”与“李氏将兴”逐渐走向对立，其所根据的理论基础也开始分化。由于道教未来圣君逐渐确立为“李弘”，刘氏复兴伟业的倡导者，只好逐渐从道教理论体系中退出，转向寻找新的理论体系。

---

① 《魏书》卷一〇《敬宗本纪》，第259—260页。

② 《魏书》卷五六《郑羲附先郑先护传》，第1247页。

③ 汤用彤曾简单检出几条关于“刘举”的资料，参看汤用彤《康复札记》，《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年，第310页。

④ 《后汉书》卷一《光武帝本纪》，第2页。同书卷一五《李通传》（第573页）、王常传（第579页）也都提及此谶。

⑤ 杨梅《也谈“李氏将兴”与“刘氏当王”》，第43页。

二、寻找新的理论基础："刘氏复兴"与弥勒新佛

6世纪初，由于弥勒信仰的广泛传播，出现了一波以弥勒下生为口号的起义起事高潮。值得注意的是，这些以佛教救世主为名的起义起事，多数领袖都是刘姓：

北魏永平二年（509），泾州沙门刘慧汪聚众反；

北魏永平三年（510），秦州沙门刘光秀谋反；

北魏延昌三年（514），幽州沙门刘僧绍聚众反；

北魏延昌四年（515），冀州沙门法庆聚众反；

北魏熙平元年（516），月光童子刘景晖谋反事件；

北魏孝昌元年（525），稽胡领袖刘蠡升在云阳谷称天子，改元神嘉，一直坚持到535年。

根据欧大年（D. L. Overmyer）的研究，在北魏时代从402年到517年间，有十个以佛教救世主为名的叛乱，而月光菩萨与弥勒菩萨已是百姓期待的主要救星[①]。而之前学者忽略的是，这十次或十余次的以弥勒信仰相关的教乱中，领袖明确为刘氏者占到了一半，而且尚以法号行的弥勒教首领，其中部分也可能姓刘，比如法庆。《魏书》卷一九《元遥传》记法庆聚众造反事云：

> 时冀州沙门法庆既为袄幻，遂说勃海人李归伯，归伯合家从之，招率乡人，推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、平魔军司、定汉王，自号"大乘"。杀一人者为一住菩萨，杀十人为十住菩萨。又合狂药，令人服之，父子兄弟不相知识，唯以杀害为事。于是聚众杀阜城令，破勃海郡，杀害吏人。刺史萧宝夤遣兼长史崔伯驎讨之，败于煮枣

① D. L. Overmyer, "Messenger, Savior, and Revolutionary," in Alan Sponberg, *Maitreya, The Future Buddha*, Cambridge University Press, 1988, pp. 110 – 115.

> 城，伯璘战没。凶众遂盛，所在屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像，云新佛出世，除去旧魔。诏以遥为使持节、都督北征诸军事，帅步骑十万以讨之。法庆相率攻遥，遥并击破之。遥遣辅国将军张虬等率骑追掩，讨破，擒法庆并其妻尼惠晖等，斩之，传首京师。后擒归伯，戮于都市。

法庆起事发生在公元515年，在此前有509年刘慧汪起义、510年刘光秀起义、514年刘僧绍起义，之后有516年月光童子刘景晖谋反事件，525年稽胡领袖刘蠡升称天子事件。皆以佛教救世主下凡为号召，而领袖俱刘姓。幽州刘僧绍起义与法庆不但仅仅相隔一年，而且都在幽冀一带。刘慧汪、刘光秀、刘僧绍等人尽管是沙门身份，但仍冠以俗姓，可见“刘姓”对他们相当重要，其中“刘光秀”相当可疑，或为应“刘秀”之谶而取。以上述逻辑推断，法庆或许也俗姓刘。法庆请李归伯辅佐自己，并给予其“十住菩萨、平魔军司、定汉王”的头衔。或与《太上洞渊神咒经》等宣扬的刘氏复兴之后李氏继之，或自东汉以来“刘氏复兴、李氏为辅”的谶言有一定关系。“定汉王”的封号可证明法庆或认为李归伯就是辅（刘）汉的“李氏”。如果这样的推测成立，说明在“金刀”谶与弥勒信仰结合之初，依然与道教谶记中的“李弘”关系密切。“刘氏当王”与“李氏将兴”真正对立起来可能要到唐朝建立前后。从逻辑上推断，只有待“刘氏”和“李氏”有一方取得了天下，另外一方才会从盟友变为敌人。

这些以弥勒下生（或者月光菩萨或者转轮王下生）为号召掀起的叛乱，在政治宣传上带有明确的弥勒信仰成分。法庆宣扬的“新佛出世，除去旧魔”，与本文开头引用的王怀古鼓吹的“释迦牟尼佛末，更有新佛出，李家欲末，刘家欲兴”几无差别。又比如514年刘僧绍造反，“自号净居国明法王”①。“净居国”即“净居天”，西晋竺法护译《菩萨说梦经》即《大宝积经中净居天子会》中讲到，净居天众与兜率天众问佛有关菩萨的行径，佛陀教示如何趣向十地菩萨。“明法王”应该有转轮王的含义。弥勒从居于

① 《魏书》卷八《世宗本纪》，第214页。又见《魏书》卷一五一《天象志》，第2340页。

兜率天到下生人间，是为了说法传道，点化众生，作的是“法身供养”的护法。而转轮王则是供应弥勒适当的说法环境，作的是“生身供养”的护法。二者的结合，才能达成护法的工作。刘僧绍的头衔正是对上述佛经内容的借用。

至于为何以弥勒为号召的刘姓起义在6世纪初出现一个高潮，很可能与弥勒诸经的传播和相关伪经的出现有关。这些伪经应现实政治和社会目的而伪造，利用既有的信仰体系和理论体系推销自己的政治观点，很容易掀起政治波涛。而此时北魏政治动荡，政权有覆灭的征兆，也为各种起义起事创造了很好的现实环境。

为什么早期以弥勒下生为号召的起义起事较少，或许还跟弥勒信仰的本土化有关。佛为戎神，或许是早期刘氏当王谶语没有与之结合的主要原因。随着弥勒信仰的本土化，刘氏复兴事业不再顾忌华夷之防，开始引入弥勒信仰来宣扬自己的政治主张。北朝时期广造石佛像，弥勒信仰流行。就山东而言，北朝弥勒造像数量最多，其主要出发点是把对未来的美好憧憬同弥勒所在的佛国乐园联系起来①。弥勒信仰的广为流传，为“卯金刀”谶发动起事提供了极好的舆论环境，这当是前者结合后者的主要考量。

几乎每个宗教都包括了所谓的“弥赛亚信仰”（Messianism），即相信在未来的某个时期，会有受神派遣的救世主降临凡世，拯救一切人类和生灵。佛教的未来救世主往往指弥勒佛，而非教主释迦牟尼本身。“弥勒”，乃梵文 Maitreya、巴利文 Metteya 的音译名；其他异译名尚有梅呾利耶、末怛唎耶、迷底屦、弥帝礼等。意译则称“慈氏”，盖其义为慈悲。弥勒信仰在中国的兴起，大致在南北朝时期，典型的标志是弥勒诸经的出现。竺法护在大安二年（303）译成《弥勒下生经》、《弥勒菩萨所问本愿经》。此后，鸠摩罗什在姚秦弘始四年（402）译成《弥勒大成佛经》、《弥勒下生成佛经》；南朝刘宋时，沮渠京声译《弥勒上生经》；东晋时，有译者不详的《弥勒来时经》；北魏时则有菩提流支所译《弥勒菩萨所问经》；唐代大足元年

① 刘凤君《山东省北朝观世音和弥勒造像考》，《文史哲》1994年第2期，第48页。

(701)，义净译成《弥勒下生成佛经》。根据这些经典，弥勒菩萨将在五十六亿万年后，继释迦而在此土成佛，仍然号“弥勒”，这即是所谓的“未来佛”或者“新佛”。弥勒信仰又分为上生和下生两种。前者相信信徒一旦修道得成，便能往生兜率天净土，永享安乐；后者则相信弥勒会在未来下生现实世界，建立人间净土。下生信仰，就为现实政治提供了理论依据。在弥勒诸经被翻译以后，经中的“净居天”、“月光童子”、“新佛出世”、“十住菩萨”等术语开始被用作政治宣传的口号。

北魏熙平(516—517)年间九岁儿童刘景晖假托“月光童子”而起事。塚本善隆认为，“月光童子”当来源于佛经“月光菩萨”[1]。月光菩萨与弥勒信仰结合，成为民众追求救世主的新希望[2]。“月光菩萨”、“月光王”或者“月光童子”，都是弥勒派遣来拯救世人的救世主[3]。佛教中和月光童子相关的经典，最早者为三国吴支谦译《佛说月明菩萨经》、西晋竺法护译《佛说申日经》和《佛说月光童子经》。之后刘宋求那跋陀罗译《申日儿本经》、隋那连提黎耶舍(Narendravsas)译《佛说德护长者经》。竺法护两经、求那跋陀罗和那连提黎耶舍的译经，乃为同经之异译本，皆收于《大正藏》第十四册。唐智昇《开元释教录》卷一二载《申日经》为吴支谦译，《大正藏》所记疑为吴支谦译。考虑到一个人不太可能给同一部经翻译两个版本。《佛说申日经》当为支谦所译。支谦译《佛说申日经》在文末预言：

> 我般涅槃千岁已后，经法且欲断绝，月光童子当出于秦国作圣君，受我经法，兴隆道化。秦土及诸边国，鄯善、乌长、归兹、疏勒、大宛、于填，及诸羌虏夷狄，皆当奉佛法，普作比丘。[4]

---

① 塚本善隆《北魏の佛教匪》，收入氏著《支那佛教史研究》北魏篇，东京：弘文堂，1942 年，第 247—284 页。

② Erik Zürcher(许理和)，"'Prince Moonlight': Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism", *T'oung Pao* 68.1 - 3(1982), pp.1 - 22.

③ 砂山稔《月光童子刘景晖の反叛と首罗比丘经——月光童子谶を中心として》，《东方学》第 51 号。

④ 《大正藏》第 14 册，第 819 页中栏。

秦国即中国，佛经中预言月光未来将出世在中国为君王，统领夷夏崇信佛法。支谦译这段月光为秦主的预言，颇类似中土的图录谶记说。同样一段译文，不见于竺法护和求那跋陀罗的译本，到隋代，那连提黎耶舍重译该经，将月光“出于秦国作圣君”重新改译为“于阎浮提大隋国内，作大国王”：

> （佛说）此童子（月光），我涅槃后，于未来世，护持我法，供养如来，受持佛法，安置佛法，赞叹佛法；于当来世，佛法末时，于阎浮提大隋国内，作大国王，名曰大行；能令大隋国内一切众生信于佛法，种诸善根。

到了唐代，薛怀义、法明造《大云经疏》，说武则天是净光天女，为转轮王，并说武则天是弥勒化生。唐天竺三藏达摩流支（菩提流志）译《佛说宝雨经》，承怀义之说，说月光菩萨以女身为摩诃支那（大秦国）君王，将武则天说成是月光转世，称为月净光。

其他相关的经典有刘宋佚名译《佛说法灭尽经》、敦煌出土北 8275 和 S. 2676 的《首罗比丘经》等。《首罗比丘经》可以视为在弥勒诸经基础上，为适应现实政治社会需要而伪造的经典。该经经文预言月光明王，将于胡人政权衰败之际，出世于黄河以北的地方，来推翻胡人，拯救人民。“当出世苌河以北，弱水以南，于其中间王于汉境。”①砂山稔首先将“月光童子”与《首罗比丘经》联系在一起。温玉成认为该经为北齐僧庆所造，大约在 570 年左右②。但是萧登福认为是 515 年法庆所伪造，目的是以月光明王出世为号召，聚众造反③。考虑到公元 6 世纪初出现的弥勒教徒叛乱高潮的事实，萧登福所论更加接近事实。但是在 6 世纪初一系列刘姓弥勒

---

① 参看萧登福《月光明王出世信仰及敦煌写卷〈首罗比丘经〉借明王以聚众抗胡的思想研究》，《敦煌学》第 27 辑，2008 年，第 364 页。他认为这反映了江南罗平鸟信仰。

② 温玉成《〈首罗比丘经〉若干问题探索》，《佛教研究》1999 年第 8 期，第 205 页。

③ 萧登福《月光明王出世信仰及敦煌写卷〈首罗比丘经〉借明王以聚众抗胡的思想研究》，第 347—366 页。

教首起义中，都可能与此经有关系，从其宣扬的口号来看，与《首罗比丘经》呼吁百姓借月光明王出世，聚众推翻胡人政权，从此解脱灾劫关系密切。

《首罗比丘经》虽然是佛教经典，但是明显杂糅了道教和谶纬学说的成分。在唐朝建立之前，不论“李氏将兴”还是“刘氏当王”，都是统治者打击的对象。两者同时并存于社会思潮之中，并无替代关系。萧登福认为：“以历史载记所见，历代教众借由神祇世出以举兵反抗政府者，东汉至六朝道教教众的举兵以李弘为名号；而梁时佛教则有北魏《首罗比丘经》首见以月光为名来举事；自隋唐以下，教众举事者，逐渐转以弥勒当来下生为名聚众滋事。”[①]其实在弥勒信仰兴盛之后，道教“李弘”出世说也并没有销声匿迹，李唐的建立就比附了“李弘”出世说，甚至在唐朝建立以后，道教弥赛亚信仰依然在巩固和加强唐朝统治合法性中发挥着重要的作用[②]。

而在李唐建立之前，道教并没有为皇室垄断，道教与李唐的神圣联盟也没有出现，所以道教的教义和知识，依然为“李氏”和“刘氏”同时借用。在6世纪初掀起的以救世主下凡为名的起义高潮中，也有借助道教教义的刘氏，这就是刘灵助。刘灵助是燕郡人，以善占卜知名，尔朱荣死后，北魏再次陷入战乱，此时刘灵助为幽州刺史，于是于530年自立为燕王，扯旗造反：

> 驯养大鸟，称为己瑞，妄说图谶，言刘氏当王。又云：“欲知避世入鸟村。”遂刻毡为人象，书桃木为符书，作诡道，厌祝法，人多信之。[③]

方诗铭认为刘灵助“桃木为符书，作诡道，厌祝法”，应该是道教领袖[④]。刘

① 萧登福《月光明王出世信仰及敦煌写卷〈首罗比丘经〉借明王以聚众抗胡的思想研究》，第352页。

② 参看孙英刚《“太平天子”与“千年太子”：6—7世纪政治文化史的一种研究》，《复旦学报》(社会科学版)2010年第6期，第43—51页。

③ 《魏书》卷九一《刘灵助传》，第1959页。

④ 参看方诗铭《“汉祚复兴”的谶记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义起兵及其他》，第7—8页。

灵助所驯养的"大鸟"，若依道教理论，当伪作凤凰[①]。刘灵助之前，晋大安中，张昌起兵，"以汉祚复兴，有凤凰之瑞，圣人当世。从军者皆绛抹额，以彰火德之神，百姓波荡，从乱如归"。并有山丘县吏丘沈改名"'刘尼'，称汉后，以昌为相国"，"建元神凤"。在此之前，张昌就已改名"李辰"，显然是为了应"刘氏复兴，李氏为辅"的谶言[②]。"凤凰"出，是"圣人当世"的祥瑞。刘灵助驯养大鸟，也是要彰显自己就是"刘氏当王"的应谶者。这与沈丘改名"刘尼"，并建元"神凤"的做法是一致的。《首罗比丘经》中也记载有大鸟情节，"维摩诸道义区，此鸟傍海下此经，即见王僧庆行徒七人，见此鸟即焚香"。这显然也是道教、谶记和佛教杂糅的结果。

在李唐建立之前，"弥勒下生"和"道君出世"可能有争夺信徒的竞争，但是"李氏将兴"和"刘氏当王"并无太大的利益冲突[③]。毕竟两者都处于被统治地位，为统治者所忌恨和压制。但是随着各种李氏集团势力膨胀，特别是最后李唐王朝建立之后，"李氏将兴"和"刘氏当王"走出了两条完全不同的命运道路。由于李唐视道教为国教，故不断宣扬和鼓吹李唐皇室与道教的神圣联盟，"李氏当兴"自然成为官方认可的意识形态。而"刘氏当王"，从刘黑闼开始，就被视为潜在的政治敌人，所以整个唐代前半期，统治者对传播"刘氏当王"谶语者残酷镇压。在失去了道教意识形态支持之后（因李弘出世已经得到验证），"卯金刀"谶转向下层，与弥勒信仰相结合，成为反对官府的一种政治势力。

三、走向对立：唐代前期的弥勒叛乱与"金刀"之谶

唐朝建立以后，"李氏将兴"类谶言已经变为现实，而"刘氏当王"则被

① 2011年3月24日"中古共同研究班"讨论时，余欣猜测刘灵助驯养的，实际上很可能是"条支大雀"。待考。但是无论实际是什么鸟类，但伪作神鸟是肯定的。

② 相关讨论，参看方诗铭《"汉祚复兴"的谶记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义起兵及其他》，第7—8页。

③ 关于李弘与弥勒下生的讨论，参阅萧登福《谶纬与道教》第九章《六朝道佛二教谶记中之应劫救世说——论李弘与弥勒》，台北：文津出版社，2000年，第480—482页。

视为异端，逐渐转向与下层结合，始终处于被统治阶级的立场，不断遭到政府的打击，最终消亡，而相关文字记载被刻意湮没，最终无闻。“刘举”与“李弘”在北朝政治中几乎同等重要，但是关于“刘举”的资料，留下来的非常之少。这与“李氏将兴”与“刘氏当王”在唐代的命运应该有相当大的关系。在世俗政治中如此，在信仰世界里一样，“道君出世”受到唐朝政府的宣扬和推崇，而“弥勒下生”则被视为异端和邪说。

回到本文之初所述的王怀古事件。很显然，在713年李唐政局不稳的时候，“刘氏”复兴的谶言就又再次出现，并且其依据的理论，已经与道教无关，并且已将李氏当作要除去的敌人。值得注意的是，弥勒教乱和刘氏叛乱多发生在幽冀一带，比如上文已经讨论的刘灵助，就是燕郡人，又是担任幽州刺史。王怀古是贝州人，也在今天北京附近。更早的刘僧绍，也是起兵幽州，自称净居国明法王。在刘僧绍起兵失败后一年，冀州沙门法庆自号大乘，起兵造反。都是在同一地区。一直到宋代，三百多年后，宋庆历七年(1047)，有涿州人王则，到贝州充任军卒。“贝、冀俗尚妖幻，相与习为《五龙》、《滴泪》等经及诸图谶书，言‘释迦佛衰谢，弥勒佛当持世.”王则自称东平王，建国安阳，年号曰德胜。旗帜号令皆以佛为号。王则宣扬的“释迦佛衰谢，弥勒佛当持世”，与王怀古宣扬的“释迦牟尼佛末，更有新佛出”，几乎同出一辙。由此可见，一个观念一旦形成并在大众记忆中传播，其生命力是多么强大。为何很多弥勒教乱发生在幽冀一带，最可能的解释是这一带是弥勒信仰比较昌盛的地区。另外也有可能与《首罗比丘经》宣传的月光明王将在黄河以北，弱水以南出现有关。

开元三年，玄宗颁布“禁白衣长发会”诏书，清楚地指责白衣长发信徒“假托弥勒下生”，传播妖讹、妄说休咎，要求地方刺史、县令对弥勒信徒的聚会结社严加查禁：

> 敕：释氏汲引，本归正法；仁王护持，先去邪道。失其宗旨，乃般若之罪人；成其诡怪，岂涅槃之信士？不存惩革，遂废津梁；眷彼愚蒙，将陷坑阱。比有白衣长发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥。或别作小经，诈云佛说；或辄蓄弟子，号为和

尚；多不婚娶，眩惑闾阎；能类实繁，蠹政为甚。刺史县令，职在亲人，拙于抚驭，是生奸宄。自今以后，宜加捉搦。仍令按察使采访，如州县不能觉察，所由长官，并量状贬降。[①]

周一良认为，此诏书明显受到了两年前王怀古案的影响[②]。虽然在王怀古案前后，仍有不少弥勒信徒生事，但王怀古宣扬"李家欲末，刘家当兴"，触及了李唐统治合法性的根基。从这方面讲，王怀古案必是引发开元三年禁白衣长发会的原因之一。其实，在整个唐前期，对白衣长发会的杜绝从来没有停止过，敦煌文献中有唐高宗咸亨五年(674)七月十九日敕文，也是明令严禁白衣长发结社：

敕：长发等，宜令州县严加禁断。其女妇识文解字堪理务者，并预送比校内职。[③]

实际上，8 世纪初，在李唐复辟之后又立足未稳之际，弥勒信徒发动的教乱非常频繁，就在王怀古宣扬"释迦牟尼佛末"，"新佛出"，"李氏欲末，刘氏欲兴"的前两年，也就是睿宗景云二年(711)，还发生了"长发"贺玄景案[④]。在王怀古案的前一年，也就是太极元年(712)，在长安，有刘诫之事件的发生，刘诫之与诸多官员通谋，宣扬自己是当代"真人"，将有天下：

刘诫之，太极初与卢千仞及太常博士靳翰、太仆署令李奂通谋，以诫之有尺分，预为结托曰："靳翰为今之子房。"千仞谓长安县尉常彦伟曰："代有真人，足下不欲一见乎！"彦伟佯许之，定日过焉。遂报

---

① (宋)宋敏求编《唐大诏令集》卷一一三《禁断妖讹等敕》，北京：商务印书馆，1959 年，第 588 页。

② 周一良《隋唐以前之弥勒信仰》，收入汤一介主编《中国宗教：过去与现在——北京国际宗教会议论文集》，北京：北京大学出版社，1992 年，第 105—125 页。

③ S. 1344，参看刘俊文《S. 1344 开元户部格残卷》，《敦煌吐鲁番唐代法制文书考释》，北京：中华书局，1989 年，第 277 页。

④ 张鷟《朝野佥载》，《隋唐嘉话》、《朝野佥载》合订本，北京：中华书局，1979 年，第 115 页。

其父左羽林将军元楷，奏降中使于元楷宅房中，彦伟延入与说，使者具录以闻。及其党胡太宰出入玉门，妖惑众庶事发，并同日就戮。[1]

虽然我们不能断定刘诫之与弥勒信徒有关系，但是考虑到长安地区屡次发生的弥勒信徒起事，以及当时刘氏欲兴的舆论氛围，也不排除刘诫之也是将本已存在的刘氏欲兴谶语与弥勒信仰做了结合，所以才因“妖惑众庶”的罪名被诛杀。

整个开元年间，占很大比例的妖贼、妖人作乱，都与刘氏有关。除了上述所提，重要的尚有以下多起：

开元十三年五月庚寅，洛阳妖贼刘定高夜犯通洛门，尽擒斩之[2]。

开元二十三年冬，东都人刘普会反，伏诛[3]。

开元二十四年五月，长安醴泉妖人刘志诚作乱，驱掠路人，将趣咸阳。村民走告县官，焚桥断路以拒之。其众遂溃，数日悉擒斩之[4]。值得指出的是，在刘志诚事件之后，张九龄起草了《贺昭陵征应状》，对李唐“祖宗威灵”大书特书，并要“宣付史官，并示朝列”，昭示天下。有“神力潜运，昌历无穷”的李氏祖宗庇佑，区区刘氏无法动摇固若金汤的李氏统治地位[5]。

玄宗对“卯金刀”非常敏感，以至于他将杨钊的名字改为“杨国忠”，“国忠本名钊，以图谶有‘卯金刀’，当位御史中丞时，帝为改今名”[6]。

在整个唐前期，只要是李唐皇室遇到合法性危机，弥勒教徒起事就会出现，“刘氏当王”谶语也从潜伏中再度泛起。

唐高宗病重，武则天崛起过程中，由于武则天自己也宣扬李氏天命将终结，所以社会上再度泛起刘氏当复兴的谶言。唐永隆二年(681)，长安发生一件怪事：

---

① 王钦若等编，宋本《册府元龟》，第3659页下栏至3660页上栏。
② 《旧唐书》卷八《玄宗纪》，第188页。
③ 《新唐书》卷五《玄宗本纪》，第139页。
④ 《旧唐书》卷八《玄宗本纪》，第203页。
⑤ 相关论述，参阅李锦绣《论“刘氏主吉”——隋末唐初山东豪杰研究之二》，第62—69页。
⑥ 《新唐书》卷二〇六《杨国忠传》，第5846页。

永隆二年(681)九月一日，万年县女子刘凝静乘白马，著白衣，男子从者八九十人，入太史局，升令厅床坐，勘问比有何灾异。太史令姚玄辩执之以闻。是夜彗见西方天市中，长五尺，渐小，向东行，出天市，至河鼓右旗，十七日灭。[①]

“白衣”、“长发”为弥勒信徒的典型特征。唐长孺认为，刘凝静骑白马、着白衣，闯入太史局，和大业六年(610)着白练裙襦闯入建国门的弥勒教徒，很可能是同一派[②]。大业六年在长安，同样的事情曾经发生过：

(大业)六年春正月癸亥朔，旦，有盗数十人，皆素冠练衣，焚香持华，自称弥勒佛，入自建国门。监门者皆稽首。既而夺卫士仗，将为乱。齐王暕遇而斩之。于是都下大索，与相连坐者千余家。[③]

很显然，这是一场图谋夺取政权的弥勒教徒起事。在刘凝静事件发生两年后，也就是高宗弘道元年(683)，绥州爆发了白铁余之乱：

绥州步落稽白铁余，埋铜佛于地中，久之，草生其上，绐其乡人曰：“吾于此数见佛光。”择日集众掘地，果得之，因曰：“得见圣佛者，百疾皆愈。”远近赴之。铁余以杂色囊盛之数十重，得厚施，乃去一囊。数年间，归信者众，遂谋作乱。据城平县，自称光明圣皇帝，置百官，进攻绥德、大斌二县，杀官吏，焚民居。遣右武卫将军程务挺与夏州都督王方翼讨之，甲申，攻拔其城，擒铁余，余党悉平。[④]

白铁余自称“光明圣皇帝”等举动，明显带有弥勒信仰的痕迹。“光明”

---

① 《旧唐书》卷一六《天文下》，第1320页。
② 唐长孺《北朝的弥勒信仰及其衰落》，收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》，第209页。
③ 《隋书》卷三《炀帝本纪上》，第74页。
④ 司马光《资治通鉴》卷二〇三，第6413—6414页。

(prabhā)一词在佛教中有着其特定的含义；对于这个称号，张鷟《朝野佥载》记载不同，他记载为“月光王”[①]。这让我们想起北魏熙平(516—517)年间九岁儿童刘景晖假托“月光童子”的教乱，刘景晖与白铁余的称号类似。“月光王”、“月光童子”和《首罗比丘经》中出现的“月光明王”应该都是指弥勒诸经中的月光菩萨。月光菩萨不见于小乘经，始见于大乘经典中，在大乘经中属于释迦弟子。刘宋佚名《佛说法尽灭经》云：佛法灭度后，经法欲灭，人寿短促，灾疾兴起时，月光童子出世，振兴佛法，迨至人寿增长至数千万岁时，弥勒再下世成佛。杨惠南也认为，月光和弥勒在佛经中经常一起出现，二人关系密切[②]。

白铁余起义看似与刘氏复兴无关，但实际上关系非常密切。已有学者注意到他的政治宣传实际上是对刘萨诃的模仿[③]。与白铁余一样，刘萨诃也是稽胡族人，根据道宣《续高僧传》的记载，他于520年代，预测到了河西走廊的番禾将出现瑞像，也就是佛像，最后果然应验。得益于他那神奇的巫术和预言能力，刘萨诃成为稽胡族的民族神，被视为观音化身、“苏合圣”、“刘师佛”，成为公元4世纪到10世纪民众佛教信仰的一个重要神祇[④]。同为稽胡人，白铁余对刘萨诃当不陌生，所以他模仿刘萨诃预测大佛的手法，事先埋铜佛于地下，然后发掘出来，借以聚众造反。

---

① 张鷟《朝野佥载》，第73页。

② 杨惠南《汉译佛经中的弥勒信仰——以弥勒上、下经为主的研究》，《文史哲学报》第35期，台湾大学文学院，1987年12月，第1—100页。又有学者认为白铁余起事利用的是佛本生信仰，与一般以弥勒为号召起义的事例不同。白铁余称“月光王”，又称“光明圣皇帝”，均为佛本生故事中的现世王形象，背景取于《贤愚经》。白铁余起事还利用了刘萨诃信仰，刘萨诃为稽胡族的民族神，他在江南广寻圣迹和预测番禾瑞像时皆以佛陀现世代言人自比，其“苏合圣”称名的典故来自《贤愚经》。白铁余起事同时借助了刘萨诃和《贤愚经》的影响，为信众描绘了一个光明的理想愿景。参看张朝富《白铁余起事佛教背景考察》，《四川大学学报》(哲学社会科学版)2012年第4期，第84—90页。其实佛教关于王权的观念非常复杂，不过“月光王”与弥勒信仰关系密切，当属无疑。同时又不妨碍其借助其他佛典进行政治宣传，前提是这些理念是否为普通大众所认知。

③ 《剥开蚕茧：在白铁余682—683的佛教运动中的民族、财富和末法意识》，胡素馨主编《佛教物质文化：寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》，上海：上海书画出版社，2003年，第322—332页。

④ 陈祚龙《刘萨河研究——敦煌佛教文献解析之一》，《华冈佛学学报》第3卷，1973年5月，第33—56页。

从南北朝以来，稽胡首领大都姓刘。525 年，稽胡首领刘蠡升自称天子，改元神嘉，建立割据政权，直到 535 年被高欢击破。578 年又有稽胡首领刘受罗千再次造反，而且这次造反与周武帝灭佛有很大关系，可以推测那个时候稽胡已经非常崇信佛教了①。隋末战争中，大业十三年，稽胡首领刘步禄占据延平。如果考虑到稽胡认刘渊为祖先，就可以认识到刘姓对稽胡的重要意义。刘渊正是打着复兴汉室的旗号起兵反晋的。刘渊自己说："汉有天下世长，恩德结于人心，是以昭烈（刘备）崎岖于一州之地，而能抗衡于天下。吾又汉室之甥，约为兄弟，兄亡弟绍，不亦可乎？且我称汉，追尊后主（刘禅），以怀人望。"②"绍修三祖之业"，所谓"三祖"，指汉高祖刘邦、汉光武帝刘秀、汉昭烈帝刘备，即西汉、东汉、蜀汉的创始者，刘渊不但以汉朝刘氏的后裔（外孙）自命，而且企图如刘秀那样"恢复鸿基"，继西汉、东汉、蜀汉之后建立第四汉朝。永兴元年，刘渊结坛于南郊，即汉王位，下诏说刘汉之功业，"倍于夏商"而"过于姬氏（周朝）"，今将"绍修三祖之业"，赦其境内，年号元熙，追尊刘禅为孝怀皇帝，立汉高祖以下三祖五宗神主而祭之③。

刘渊对关羽忠臣义士形象的成立，也有密切的关系，根据大塚秀高的研究，刘渊以汉帝国的继承者自居，而追崇刘备之功业，进而对刘备部将关羽——刘汉王统的忠臣和烈士——的形象进行了政治性的敷演和拓展④。

白铁余也许并不姓白。蒲立本（Edward Pulleyblank）认为，如果稽胡的语言属于汉藏系统的话，"白"的多音形式就是"部落稽"，也即稽胡的一个另外集体称呼，而非白铁余的姓氏⑤。"白"铁余，也就是"部落稽"铁余

---

① 《周书》卷四九，第 896—899 页。

② 《晋书》卷一〇一《刘元海载记》，第 2649 页。

③ 同上书，第 2649—2650 页。

④ 大塚秀高《关羽と刘渊——关羽像の成立过程》，《东洋文化研究所纪要》第 134 册，第 1—16 页。

⑤ Edward Pulleyblank, "Jihu: Indigenous Inhabitants of Shannbei and Western Shanxi," *Opuscula Asiatic: Essays Presented in Honor of Henry Schwarz*, Washington, 1994, pp. 509 - 510.

的意思。铁余如果也别有姓，考虑到他是稽胡领袖，他也有可能是“刘”姓。

四、信仰竞争与王权之争：“真君出世”与“弥勒下生”

在唐朝建立以前，不论“刘举”还是“李弘”都处于被统治地位，为统治者所忌讳和压制。从“刘氏复兴，李氏为辅”，到“刘举”和“李弘”共存，再到隋唐时期“李氏将兴”和“刘氏当王”的竞争，“卯金刀”和“十八子”两类谶语经历了长期的演进过程，最终走向了对立和斗争。

其实不论“卯金刀”还是“十八子”，“弥勒下生”还是“道君出世”，二者的性质与形式亦有接近之处，如《太上洞渊神咒经》中所述真君出现的时代，与佛教劫数的观念可能有关。更值得注意的是真君出世后所实现的人间乐园，与弥勒下生故事中的阎浮地（ambu-dvipa）景观相似。但是两者之间的竞争从一开始，就呈现得非常复杂。比如拓跋焘太平真君四年（443），粉碎刘洁政变企图中，就隐隐有了这样的竞争关系，尽管此种竞争并不是当时政治的主流。

> 真君五年二月，张掖郡上言：“往曹氏之世，丘池县大柳谷山石表龙马之形，石马脊文曰‘大讨曹’，而晋氏代魏。今石文记国家祖宗讳，著受命之符”。乃遣使图写其文。大石有五，皆青质白章，间成文字。其二石记张、吕之前已然之效，其三石记国家祖宗以至于今。其文记昭成皇帝‘讳（什翼犍）继世四六，天法平，天下大安’凡十四字；次记太祖道武皇帝‘讳（珪）应王，载记千岁’，凡七字；次记太宗明元皇帝‘讳（嗣）长子二百二十年’，凡八字；次记‘太平天王继世主治’，凡八字；次记皇太子‘讳（□）昌封太山’，凡五字。初，上封太平王，天文图箓又授‘太平真君’之号，与石文相应。太宗名讳之后，有一人像，携一小儿。见者皆曰：‘上爱皇孙，提携卧起，不离左右。此即上象灵契，真天授也。’”于是大将军、乐安王范，辅国大将军、建宁王崇，

> 征西大将军、常山王素，征南大将军、恒农王奚斤上奏曰："臣闻帝王之兴，必有受命之符，故能经纬三才，维建皇极，三五之盛，莫不同之。伏羲有河图、八卦，夏禹有洛书、九畴，至乃神功播于往古，圣迹显于来世。伏惟陛下德合乾坤，明并日月，固天纵圣，应运挺生，上灵垂顾，征善备集。是以始光元年经天师奉天文图录，授'太平真君'之号。陛下深执虚冲，历年乃受。精诚感于灵物，信惠协于天人，用能威加四海，泽流宇内，溥天率土，无思不服。今张掖郡列言：丘池县大柳谷山大石有青质白章，间成文字，记国家祖宗之讳，着受命历数之符。王公已下，群司百辟，此图文，莫不感动，佥曰：自古以来，祯祥之验，未有今日之焕炳也。斯乃上灵降命，国家无穷之征也。臣等幸遭盛化，沐浴光宠，无以对扬天休，增广天地，谨与群臣参议，宜以石文之征，宣告四海，令方外僭窃知天命有归。"制曰："此天地况施，乃先祖父之遗征，岂朕一人所能独致？可如所奏。"①

关于这段瑞石铭文出现的背景，何德章已经给出了令人信服的解释，他认为这段铭文是应当时复杂的政治斗争需要而出现的。太平真君四年底，发生了尚书令刘洁与诸王合谋推翻拓跋焘的事件。刘洁让尚书左丞张嵩求图谶，问："刘氏应王，继国家后，我审有名姓否？"以长期以来流传的"刘氏应王"的谶语来为自己篡位寻找理论支持。同年十一月甲子日，拓跋焘下诏以太子拓跋晃监国。"入总万机，出统戎政，监国抚军，六柄在手"，万一拓跋焘有所不测，"国有成主，民有所归，则奸宄息望，旁无觊觎"。此时，证明拓跋氏父子相继的皇统的合法性也成了最紧迫的问题。这块瑞石"旨在以当时人心理上认同的图谶形式，证明拓跋皇权上符天意，'太平真君'拓跋焘为天命所授，不容僭夺，刚刚总统百揆的拓跋晃亦是天意所定将封禅泰山的真主，其作为皇位继承者的地位亦不容怀疑。刘洁凭信的'刘氏应王'的谶语及董道秀对拓跋丕白台之梦的解析等，均属虚妄"②。

---

① 《魏书》卷一一二《灵征志下》，第2953—2954页。何德章所引录文，标点词句略有出入。

② 何德章《北魏太武朝政治史二题》之"太平真君四年末政变的真相"，武汉大学历史系《魏晋南北朝隋唐史资料》第17辑，2000年，第46—51页。

值得指出的是，在北魏瑞石中，拓跋焘以道教的“太平天王”自况，百有余年后，唐太宗制造凉州瑞石，给自己加上了“太平天子”的头衔。“太平天王”与“太平天子”虽然一字之差，但是其反映的政治文化背景截然不同，这一点笔者另撰文阐述①。

太平真君四年冬发生的针对拓跋焘的政治密谋，可以说是贵族功臣们的集体行动，主要是因为在此以前拓跋焘、崔浩等人进行的“太平之治”活动业已危及他们的政治利益。拓跋焘即位之始，崔浩即通过道教给他披上了“北方泰平真君”的光环，赋予他“先武后文”，“兴复儒教，继千年之绝统”的历史重任。这是一场以太平为号召，以儒家为指导，以道教为辅助，朝汉化和文治的方向发展，使北魏政权对中原及整个北方的征服、掠夺行为变为一种有秩序的统治而进行的一场改革运动。武帝偏向道家，除了信仰上的考虑，也对道教在政治、宗教上的宣传之便非常满意②。当刘洁以“刘氏当王”谶记为号召时，拓跋焘就通过制造瑞石等方式宣扬自己“太平天王”的合法性，在舆论上进行反击。不过这样的宣传可能也带来负面效果，在拓跋焘伪造瑞石后的两年后，也就是太平真君七年，就有“仇池城民李洪，自称应王，天授玉玺，擅作符书，诳惑百姓”③。“李洪”应该就是“李弘”，因为北魏献文帝名“弘”，孝文帝名“宏”，为避讳，《魏书》崔宏、冯弘、石弘皆以字称。李弘无字可称，因改“弘”为“洪”。

拓跋焘死后，情况发生了变化，公元452年，文成帝即位，下令复兴佛教。“诏有司，为石像，令如帝身。”云冈石窟中，第十七洞之弥勒像即为现今皇帝文成帝，四尊佛像则为此前之四帝。这是北魏吸收了“弥勒下生”的信仰，认为释迦属过去佛，弥勒为未来佛，而与过去诸帝、现今皇帝作了相对的配置，以弥勒来描述文成帝的政治合法性④。

隋代的情形比较特殊，杨隋对“刘氏当王”和“李氏将兴”同时镇压，不

---

① 关于“太平天子”与凉州瑞石，参阅孙英刚《“太平天子”与“千年太子”：6—7世纪政治文化史的一种研究》，第43—51页。

② 陈华《王政与佛法——北朝至隋代帝王统治与弥勒信仰》，《东方宗教研究》第2期，北京：文殊文化出版有限公司，1988年，第53—70页。

③ 《魏书》卷五一《封敕文》，第1135页。

④ 佐藤智水《云冈佛教の性格》，《东洋学报》第59卷第1—2期，第31页。

但诛杀诸李，也清除了刘昉等势力。隋朝失驭之后，诸雄逐鹿中原，绝大多数以“李”、“刘”为号召。之前学者对“桃李子”发掘得比较充分，但是实际上，除了刘黑闼，尚有其他如刘世彻和刘兰成的例子。隋朝灭亡之后，天下不是姓“刘”，就是姓“李”，似乎已经成了各种政治势力的共识。这种观点甚至到了唐朝建立之初，依然有强大的生命力：

> 李孝常，隋兵部尚书圆通之子。高祖时为利州都督，每以佃猎为务。太宗嗣位，表请入朝，因留京师。其子义宗，坐劫盗被诛，因此怨望。与刘德裕等阴图不轨……有刘文赞者……亦奖成其事。德裕曰：“我生日有异，当汝请。又大业初，童谣曰：‘白杨树下一池水，决之则是刘，不决则为李。’但李在未决之前，刘居已决之后。明知李氏以后，天下当归我家。当决之，顺天之命耳。”后谋泄，及其党与皆伏诛，死者十二人。①

“白杨树下一池水，决之则是刘（流）；不决则为李（沥）。”“白杨”即为杨隋，这个童谣的主要意思是：“杨氏”失掉天下，不是“刘氏”，就是“李氏”将取而代之。这个童谣，根据的应该就是当时流传已久的“卯金刀”和“十八子”谶，反映的是当时复杂的政治氛围。到了贞观中，刘德裕等人依然以此为口号，谋叛李唐。

值得注意的是，刘德裕等人给了“白杨树下一池水，决之则是刘，不决则为李”这一童谣新的解释。因为此时李唐已经建立，显然是“不决则为李”这部分已经兑现了。但是刘德裕重新解释道，池水在决堤流（刘）出之前，必有水沥（李）入地下。但是最后还是要决堤流（刘）出。在这一新的解释中，李唐王朝变成了过渡政权，在李唐建立之后，会在将来被刘氏取代。

实际中，“刘氏当王”从来都没有停止过运动。每当李唐皇室遇到挑战，“卯金刀”就会趁机而起。上文我们讨论了高宗病重，武则天上台之际

---

① 《册府元龟》卷九二二《总录部·妖妄》，第3659—3660页。

的刘凝静、白铁余等事件。在武则天上台之后,"刘氏当王"谶更加活跃,并发展出"伐武者刘"的变种。《资治通鉴》卷二〇五长寿二年(693)二月乙亥条《考异》引潘远《纪闻》云:

> 补阙李秦授寓直中书,进封事曰:"陛下自登极,诛斥李氏及诸大臣,其家人亲族流放在外,以臣所料,且数万人。如一旦同心招集为逆,出陛下不意,臣恐社稷必危。谶曰:'伐武者刘。'夫刘者,流也。陛下不杀此辈,臣恐为祸深焉。"天后纳之。[①]

李唐皇室此时已经被武周政权取代,似乎印证了李唐仅仅是个过渡政权的揣测。尽管对"伐武者刘"武则天采纳了"刘"为"流"的建议,不认为已经遭到百般镇压的"卯金刀"此时还有多大政治影响力,但是实际上,这根本还是隐藏在社会思潮中的"刘氏复兴"的因素在发挥作用。跟此时"刘氏复兴"与弥勒信仰结合一样,武则天也采取了跟李唐皇室不尽相同的意识形态宣传。她也号称自己是明法王下凡,转轮王再造:

> 怀义与法明等造《大云经》,陈符命,言则天是弥勒下生,作阎浮提主,唐氏合微。故则天革命称周,怀义与法明等九人并封县公,赐物有差,皆赐紫袈裟、银龟袋。其伪《大云经》颁于天下,寺各藏一本,令升高座讲说。[②]

在推翻李唐上,武则天和潜在的"卯金刀"势力的做法几乎是一样的,都是更多借用了弥勒下生一类的佛教信仰,而放弃被李唐垄断的道君出世说[③]。

---

① 《资治通鉴》卷二〇五长寿二年(693)二月乙亥条《考异》引潘远《纪闻》。

② 《旧唐书》卷一八三《薛怀义传》,第4742页。御史郭霸上表称则天是弥勒佛身,参看《旧唐书》卷九三《张仁愿传》,第2981页。

③ 关于武则天利用佛教教义宣传自己的佛王形象,参看 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century* (Napoli: Instituto Universitario Orientale Seminario di Studi Asiatici, 1976), Chapter One, "The Ta-Yun Ching Question", pp. 3-53.

其实武则天统治时期，“刘氏当复兴”的说法依然不断掀起政治变动，比如万岁通天二年(697)，刘思礼被杀一事：

> 从子思礼，武后时为箕州刺史。少学相人于张憬藏，憬藏谓思礼历刺史，位至太师。万岁通天二年，授箕州，益喜，以为太师位尊，非佐命不可得，乃结洛州录事参军綦连耀谋反，谓耀曰：“君体有龙气如大帝。”耀亦曰：“公金刀，当辅我。”阴约君臣。思礼因以术眩众，见者必曰：“当三品”，使嗜进者充望，然后云：“綦连耀且受命，公等皆因之。”事败，武懿宗按之，阴弛思礼禁，使多逮引。思礼冀自脱，悉引素相忤者，将刑犹不寤，与众人斩于市。其知名者，如李元素、孙元亨、石抱忠、王勮、勮兄勔、路敬淳等三十余族，窜逐千余人。①

其实刘思礼的叔叔刘义节，早就因为“卯金刀”谶被猜忌，刘义节，“本名世龙，或言世龙子名凤昌，父子非人臣兆”②。

五、重新梳理“卯金刀”谶的演进过程

大而论之，“刘氏当王”之所以能够深刻影响南北朝隋唐政治数百年，其一在于，以唐及其前代人的知识背景考虑，汉朝是唯一一个绵延数百年的统一王朝。其二在于，“刘氏当王”与谶纬之学联系在一起，之后又与道教、佛教等信仰体系相连接，具有深厚的思想和文化根基。

谶纬之学从兴起就与今文经学结合在一起，宣扬刘氏才具有天命。谶纬不仅继承了公羊学等今文经学的许多内容和说法，还盗用五帝三王

---

① 关于武则天利用佛教教义宣传自己的佛王形象，参看 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century* (Napoli: Instituto Universitario Orientale Seminario di Studi Asiatici, 1976), Chapter One, “The Ta-Yun Ching Question”, pp. 3 - 53.

② 《新唐书》卷八八《刘义节传》，第 3743 页。

和孔子的名义①,沿着公羊家的思路,用一套神学语言,论证了汉朝和五帝三王一样拥有上天赋予的神圣权威和法统地位②。《春秋演孔图》说:“卯金刀,名为‘刘’,赤帝后,次代周。”这是对刘氏正统地位的神秘主义的盖棺论定。刘邦曾与群臣约定,“非刘氏不王”。后来吕后掌权,大封同姓王,最终导致其覆灭。王莽篡位后,“忌恶刘氏,以钱文有金刀,故改为货泉”。光武帝刘秀制造“刘氏复起,李氏为辅”,“刘秀发兵捕不道,卯金修德为天子”的谶语。东汉谶纬之学成为正统神学。这一切都是“卯金刀”谶能够在此后数百年不断发酵的原因。直到汉末,孔融因为质疑称帝者不必刘姓而遭到诛杀:

> 及孔融有过,太祖使粹为奏,承指数致融罪,其大略言:“融昔在北海,见王室不宁,招合徒众,欲图不轨,言‘我大圣之后也,而灭于宋。有天下者何必卯金刀’。”③

因为“卯金刀”深厚的思想根基,使得王朝更迭不得不通过导演“禅让”来完成。公元3世纪汉魏鼎革,将400年的皇族刘氏打入庶民之列。此后一直到唐朝,就没有一个长久的统一王朝,即便站在唐前期,也无法预测唐朝之后会是一个与汉朝一样绵延数百年的统一王朝。让刘氏族姓

---

① 关于孔子与纬书的关系,参看武田时昌《孔子の予言书—纬书の伪作と孔子说话》,《说话・传承学》8,2000年4月,第14—27页。将孔子为汉作法视为汉朝天命的证据,在纬书中比比皆是。比如《演孔图》敷演获麟之后孔子作《春秋》之原因曰:“得麟之后,天下血书鲁端门曰:‘趋作法,孔圣没,周姬亡,彗东出。秦政起,胡破术,书记散,孔不绝。’子夏明日往视之,血书飞为赤鸟,化为白书,署曰《演孔图》,中有作图制法之状。孔子仰推天命,俯察时变,却观未来,豫解无穷,知汉当继大乱之后,故作拨乱之法以授之。”参看安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第578页。

② 关于今文经学与谶纬的关系,参看陈苏镇的研究,他认为,谶纬之学命运和公羊学绑在了一起,并使它们在两汉之际共同经历了政治上的命运沉浮。王莽当政后,扶植《左氏》、《周礼》等古文经学,模仿周公制礼作乐,汉家的天子宝座最终被王莽篡夺,公羊学也受到排抑,失去了往日的独尊地位。因为谶纬的主体思想和基本主张是为汉朝服务的,是站在汉朝立场上试图扭转其衰颓之势以维持其统治的,所以谶纬的命运在东汉出现了转机,成为东汉王朝的正统神学。参阅陈苏镇《汉代政治与〈春秋〉学》,北京:中国广播电视出版社,2001年,第413—415页。

③ 《三国志・魏志》卷二一《王粲传》引《典略》,北京:中华书局,1973年,第602页。

放弃复兴汉家天下的历史包袱，以普通大族身份效力于他姓王朝，是一个漫长的历史过程。即使在汉朝覆灭之后，以刘氏为号召的复兴努力从未断绝，三国时期刘备（221 年称帝）、十六国时期的刘渊（308 年称帝）、南朝的刘裕（420 年称帝）都以刘氏当有天下作为号召。其他零星的起义起事更是数不胜数。在这样的政治环境中，"卯金刀"就成了统治者敏感和警惕的符号。

从东汉末年起围绕着道教《太平经》的"太平世"历史观深深影响了魏晋南北朝的政治与社会，那时代社会上弥漫着"末世将至、大劫轮回之期已到"的观念；与其说是政治家营造利用谶纬去迷惑民众，不如说是政治家顺从了当时普遍的"末世之劫、救世主下凡"的信仰。于是"刘氏"谶语就与道教的类弥赛亚信仰结合起来，宣扬"刘氏当复兴"。但是同时，"李弘"作为老君的化身出世拯救世人，越来越被大众所认知。"刘氏"与"李氏"的关系变得比较复杂起来。但是在李唐建立之前，尽管有道教和佛教之间的信徒之争，但是"刘氏"和"李氏"谁主导天下始终不是政治史的主流。

弥勒信仰兴起之后，提供了一种新的救世主。"弥勒下生"与"道君（或李弘）出世"成为中古时期常用的政治宣传理论。李唐建立之后，推崇后者，前者受到压制只好转入下层民众。刘氏复兴事业也转入下层，多以弥勒教乱的形式出现。

刘氏当王谶语，即便到了唐中后期，似乎还有生命力，比如肃宗时，"手握金刀起东方"的谶言流传，淮西节度副使刘展即以此自况，图谋造反。唐末，义胜军节度使刘汉宏就号称"天下方乱，卯金刀非吾尚谁哉"①。但是随着宋学的崛起，人文主义取代神学思潮，谶纬之学被排挤出官方学术体系，同时，汉朝之后已经再次出现长久的统一王朝——唐朝，刘氏复兴无望，"卯金刀"最终仅仅成为刘氏族姓一种美好的回忆。弥勒信仰更是被统治者视为异端邪说，转变成秘密会社一类的民众信仰。比如后世宣扬的《龙华誓愿文》、《弥勒三会记》、《龙华会记》，继续在社会中掀起波澜。

---

① 《新唐书》卷一九〇《刘汉宏传》，第 5488 页。

六、结　论

金刀之谶作为一种政治符号，既非从道教中产生，后来也从未脱离宗教成为单纯的政治谶言。谶言从来都是依托于各种学术体系和理论宣扬政治观点，一旦脱离大众所认知的文化体系，就失去了影响政治大势的能力。以“金刀”谶来说，它先后依托的理论和思想体系有今文经学、道教、弥勒信仰等等。其大的思想史背景，乃是在先秦就肇其端的天人感应观念，这一观念对社会生活影响深广，为“刘氏当王”等神学色彩浓厚的宣传提供了土壤，但是随着具有人文主义情怀的宋学的勃兴，这些理论被挤出正统学术信仰体系，中国的政治文化也为之一变。

中篇

祥瑞与灾异

第一章
乐与政通：《景云河清歌》的政治文化史研究

《隋书》卷七八《王令言传》云：

> 时有乐人王令言，亦妙达音律。大业末，炀帝将幸江都，令言之子尝从，于户外弹胡琵琶，作翻调《安公子》曲。令言时卧室中，闻之大惊，蹶然而起曰："变，变！"急呼其子曰："此曲兴自早晚？"其子对曰："顷来有之。"令言遂歔欷流涕，谓其子曰："汝慎无从行，帝必不返。"子问其故，令言曰："此曲宫声往而不反，宫者君也，吾所以知之。"帝竟被杀于江都。①

为何王令言根据一段流行的琵琶曲就断定隋炀帝去而不返呢？对这类音乐史料的解读，今人往往以谶纬术数敷衍过去，对古人知识系统所固有的内在逻辑嗤之以鼻。这一较普遍的学术现象，一则反映了现代人的知识

---

① （唐）魏徵《隋书》卷七八《王令言传》，第1785页。（唐）李延寿《北史》卷九〇《王令言传》（第2938页）所记略同。《安公子》曲的曲谱及讨论，参看 Laurence Picken and Noël Nickson, *Music from the Tang Court* 6, Cambridge University Press, 1997, pp. 75-80; *Music from the Tang Court* 7, Cambridge University Press, 2000, pp. 83-84. 关于音乐与占卜之关系，参看罗艺峰《中国音乐思想与古代的音乐占候术》，《音乐艺术》2007年第1期，第28—41页；及罗艺峰《圣王作乐与国家宗教》，《南京艺术学院学报》2011年第3期，第1—7页。音乐占候在古代有众多文献尚未进入中国音乐史的研究视域，其深度学术内涵尚待发掘和认识。

傲慢，视古人的学问为“低”，为“封建”，为“不科学”；二则反映了解读古人的知识和思想系统确实很难。最难之处，在于不能“与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情”[①]。陈寅恪的这段文字往往被视为治史之圭臬，但是就算陈本人，也殊难做到[②]。陈先生所提倡的治史态度，俨然指明，今后不论思想史，还是文化史，抑或其他类型的史学研究，都须在“同情”古人上下功夫。

思想史（Intellectual history）不能视同为哲学史（History of philosophy），甚至比观念史（history of ideas）更广泛。“一般知识水平”对于思想史研究来说非常关键[③]。这种认识，与现代西方学术本身对思想史的反省不谋而合。西方学术对于思想史的理解或许对我们有所启发，比如它认为，思想史的核心假设，是任何一种观念和思想离不开人的创造和使用。所以，要理解任何一种观念和思想，不能只对它作抽象的哲理分析，而应该将其放在文化、生活和历史语境（The culture，lives and historical contexts）中进行考察。更进一步讲，思想史不应该仅仅是精英知识分子的学说史或者哲学流派史，更应包括沉淀在社会大众脑海中的“一般知识”和“普遍观念”。这些“一般知识”或者“普遍观念”，有时候会被文本记载所忽略。与此同时，知识精英们记载和阐发的哲理，有一部分仅仅是他们的喃喃自语，并不为大众所认识。这两者都是思想与语境脱节的情况，值得特别警醒。引申开来，那么研究思想史，特别是研究跟政治相关的“政治文化史”或者“政治思想史”，一个非常重要的理论前提应该就是：思想家与哲学家之学说，为大众接受方能作用于政治大势。不为

---

① 陈寅恪《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，收于《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1982年，第247页。

② 陈寅恪的隋唐史研究，注重官制、种族、门第、人群等，而将受命、谶纬、礼制、帝号、祥瑞、音乐，等等，视为“文饰之具”。这似乎也是不能与古人“处于同一境界”的结果。相关论述请细读陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》，关于“文饰”的措词，请细读陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》关于宇文泰复古的讨论。笔者认为，在“述论”“政治史”的时候，似乎应该同时“述论”“政治文化史”，不论是瑞石、谶纬、帝号、音乐，等等，均是做政治文化史的解读。

③ 葛兆光《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海：复旦大学出版社，1998年，第71页。

大众所认识和接受的学说和思想，只能看作是某些知识精英自省的产物。

为大众所接受的“普遍观念”与“一般知识”，不但包含文本传统，而且也包含以任何文化形式表现出来的思想和观念，比如视觉和听觉艺术，以及其他的非语言(non-verbal)形式。对于美术史在思想层次上的挖掘，现在已逐渐蔚为潮流。但是，“听觉”艺术却遭到几近彻底的忽视。就史实而言，音乐是中国传统文化中非常重要的成分，我们的文明号称是“礼乐文明”。圣王功成然后“制礼作乐”，曾是许多帝王们的一致追求。“制礼”的部分，研究成果相当丰富，可以用“汗牛充栋”来形容。“作乐”的部分，却因为种种原因，挖掘得非常不够。现在学术界非常重视“艺术史”的研究，但是在笔者看来，现行“艺术史”似乎也偏重视觉艺术，听觉艺术并不受到重视。尽管听觉艺术的资料保存不易，但是就隋唐而言，像《隋书·音乐志》、《旧唐书·音乐志》、《新唐书·礼乐志》、刘贶《太乐令壁记》、《乐记》、《乐纬》等等，史料还是相当丰富的。目前音乐史的研究，集中在音乐学院。但是音乐学家术业有专攻，往往看不到音乐背后的历史背景①。音乐学界也非常期望历史学能给自己的学科提供新的视角，促进本学科的发展②。

一、《景云河清歌》的内容与背景

《旧唐书》卷二八《音乐一》云：

> 十四年，有景云见，河水清。张文收采古《朱雁》、《天马》之义，制《景云河清歌》，名曰谦乐，奏之管弦，为诸乐之首，元会第一奏者

---

① 关于唐代音乐史的研究，参看岸边成雄《唐代音乐史的研究》，梁在平、黄志炯译，台北：中华书局，1973年。

② 2010年9月荷兰乌特勒支大学(UU)音乐系组织第一次音乐史小型研讨会，以“Performing the Empire”为题。邀请的代表中很多都是音乐学之外的学者，比如Mayke de Jong这样的研究中世纪欧洲史的学者。尽管笔者的研究视角是政治文化史而不是音乐史，也忝列其间，讨论了中国隋唐时期音乐与政治的关系。

是也。[①]

《旧唐书》卷二九《音乐二》记载了更多的细节：

> 谦乐，张文收所造也。工人绯绫袍，丝布袴。舞二十人，分为四部：《景云乐》，舞八人，花锦袍，五色绫袴，云冠，乌皮靴；《庆善乐》，舞四人，紫绫袍，大袖，丝布袴，假髻；《破阵乐》，舞四人，绯绫袍，锦衿褾，绯绫裤；《承天乐》，舞四人，紫袍，进德冠，并铜带。乐用玉磬一架，大方响一架，挡筝一，卧箜篌一，小箜篌一，大琵琶一，大五弦琵琶一，小五弦琵琶一，大笙一，小笙一，大筚篥一，小筚篥一，大箫一，小箫一，正铜拔一，和铜拔一，长笛一，短笛一，楷鼓一，连鼓一，鞉鼓一，桴鼓一，工歌二。此乐惟《景云舞》仅存，余并亡。[②]

《旧唐书》将张文收作《景云河清歌》系在贞观十四年，但是《新唐书》将此事系于高宗即位后："高宗即位，景云见，河水清，张文收采古谊为《景云河清歌》，亦名燕乐。"[③]按《通典》卷一四六，此贞观中事[④]。又《全唐文》卷一三六长孙无忌《贺河清表》云：

> 伏见陕州刺史房仁裕状称，所管界内二百余里，正月元日黄河载清。谨按《易乾凿度》曰："圣人受命河水清。"《京房飞候》曰："河水清，天下太平。"

据《新唐书》卷三六《五行三》记载："贞观十四年二月，陕州、泰州河清。"[⑤]据此可以断言，《景云河清歌》作于贞观十四年。这一年，陕州河清两百

① 《旧唐书》卷二八《音乐一》，第 1046 页。
② 《旧唐书》卷二八《音乐二》，第 1061 页。
③ 《新唐书》卷二一《礼乐志》，第 471 页。
④ 《通典》卷一四六《乐》，第 3720—3721 页。
⑤ 《新唐书》卷三六《五行三》，第 946 页。

里,震动朝野,所以才有长孙无忌的《贺河清表》和张文收作《景云河清歌》。《新唐书》将《景云河清歌》系在高宗即位之初是错误的。

另外一个必须厘清的史实是:"谦乐"和"燕乐"是两个完全不同的概念。很多研究者将两者混为一谈,造成了很多混乱。比如,葛晓音认为张文收作"谦乐",是唐代燕乐的最早来源①,并在此基础上讨论燕乐和清乐的关系。实际上,唐人极少用"燕乐"一词,唐代的专门音乐文献比如《乐书要录》、《教坊记》、《羯鼓录》等,都不用"燕乐"一词。唐人即便用到"燕乐"一词,也多指周代的礼乐、设有钟磬的"房中乐"或者仅仅是文学性的措词。以"燕乐"来指称宫廷的音乐活动和音乐品种不是唐人的观念②。"宴乐"一词倒是广泛地出现在唐人的写作中,泛指"宴飨之乐"。"谦乐"则特指张文收所作的《景云河清歌》,也就是九部、十部乐或者坐部伎的第一部。稍早成书的《旧唐书·音乐志》、《通典》、刘贶的《太乐令壁记》都持此种定义。宋代王溥的《唐会要》将九部、十部伎全部纳入"谦乐"为标题的表述框架中,从而使后人以为"谦乐"是十部乐和坐立二部伎的统称。这一错误也明显地出现在欧阳修等编撰的《新唐书》中。

《景云河清歌》的作者张文收,史料记载不多,但是他却是贞观中与祖孝孙一起"作乐"的关键人物,唐代的雅乐最终即在他手中定型。《旧唐书》卷八五《张文瓘传》云:

---

① 葛晓音《初盛唐清乐从属关系质疑》,《北京大学学报》(社科版)1994年第4期,第94—97页。《旧唐书·音乐志》的资料来源,根据杜希德(Denis Twitchett)的研究,庙乐部分关于开元之前情形的记载,是出自柳芳的《国史》,追其源头,应该是韦述的手笔。开元之后的记载非常仓促,是《旧唐书》的编纂者后来加入的。燕乐部分,除了骠国乐的一点记载之外,也都是开元之前情形的描述。开元年间的《乐令》也是《旧唐书·音乐志》相当重要的资料来源,不过这部分史料也是韦述或者柳芳加入《国史》之后又被《旧唐书》的编纂者继承的。歌辞部分,627年到631年,祖孝孙、魏徵、虞世南、褚亮等都参与了撰写,贞观中进行了修订。之后不断被修改,725年玄宗命张说修改歌辞。737年,集贤院编订五卷新乐章,并令乐工加以演练。韦述编纂《国史》所用资料中,包括这五卷乐章。参看 Denis Twitchett, "A Note on the Monograph on Music in Chiu Tang shu", *Asia Major*, 3rd. Ser. 3, no. 1, pp. 51-62.

② 曾美月《唐代文献中"燕乐"、"乐"、"宴乐"语义异同辨析》,《音乐研究》季刊,第38—45页。

> 文琮从父弟文收，隋内史舍人虔威子也。尤善音律，尝览萧吉乐谱，以为未甚详悉，更博采群言及历代沿革，裁竹为十二律吹之，备尽旋宫之义。时太宗将创制礼乐，召文收于太常，令与少卿祖孝孙参定雅乐。……十四年，景云见，河水清，文收采《朱雁》、《天马》之义，制《景云河清乐》，名曰“燕乐”，奏之管弦，为乐之首，今元会第一奏者是也。咸亨元年，迁太子率更令，卒官。撰新乐书十二卷。[①]

“万石张家”是隋唐之际的豪族，张文瓘父子五人都高居三品。张文琮有文集二十卷，两个儿子张戬和张锡，前者官至江州刺史，著有《丧仪纂要》流行于世；后者更是武则天和中宗两朝的宰相。《旧唐书》说张文收父亲是隋内史舍人张虔威，据《隋书》卷六六《张虔威传》，虔威有一个儿子张爽，仕至兰陵令，并未提到张文收[②]。以常情度之，若张文收真的是张虔威之子，或许是庶子。隋唐时代，庶子的教育不被重视的例子很多[③]。这或许是张文收专研音律的一个原因。虽然“作乐”之事关乎社稷，但是掌握音律的乐人地位并不高。据《新唐书》卷七二《宰相世系表》，张文收子孝询，太常少卿[④]，与张文收同样服务于主管礼仪音乐的太常寺。文收本人更是在太常寺担任协律郎三十余年。后又从正八品上的协律郎升任从五品上的太常丞。永徽五年，新罗王真德死，高宗为举哀，命太常丞张文收持节吊祭[⑤]。

所谓“采古《朱雁》、《天马》之义”，是指张文收模仿汉武帝作《天马》和《朱雁》的形式来创作《景云河清歌》。汉武帝皆以所获祥瑞为歌诗命名，比如太初四年春，贰师将军广利斩大宛王首，获汗血马来。作《西极天马

---

① 《旧唐书》卷八五《张文瓘传》，第 1814—1818 页。

② 《隋书》卷六六《张虔威传》，第 1557 页。

③ 参看史睿《出土文献所见唐代士族婚姻礼法的特点与源流——兼谈婚姻礼法与士族兴衰》，余欣主编《中古时代的宗教、礼仪与制度》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 85—108 页。

④ 《新唐书》卷七二《宰相世系表》，第 2714 页。

⑤ 《新唐书》卷二二〇《东夷传》，第 6204 页。

之歌》；太始三年二月，行幸东海，获赤雁，作《朱雁之歌》[①]。可见，张文收以“景云河清”来命名所作之乐，正是对汉武帝时代以祥瑞命名乐舞的继承。可以进一步猜测的是，《景云河清歌》的歌辞，定与汉武帝时代的《白麟》、《天马》、《象载瑜》、《齐房》等有相似之处。汉武帝时代的这些乐章，一般指明因政治昭明，天人感应，天降祥瑞，比如《汉书》卷二二《礼乐志》第二《郊祀歌》录《天马》乐章云：

> 太一况，天马下，沾赤汗，沫流赭。志俶傥，精权奇，躡浮云，晻上驰。体容与，迣万里，今安匹，龙为友。

又歌之二云：

> 天马徕，从西极，涉流沙，九夷服；
> 天马徕，出泉水，虎脊两，化若鬼；
> 天马徕，历无草，径千里，循东道；
> 天马徕，执徐时，将摇举，谁与期？
> 天马徕，开远门，竦予身，逝昆仑；
> 天马徕，龙之媒，游阊阖，观玉台。[②]

以常理推断，《景云河清歌》的四段歌辞当与此类似。

《景云河清歌》共分四部，分别是《景云乐》、《庆善乐》、《破阵乐》和《承天乐》。除了《景云》用八人来表演外，其他三部都是四人。从逻辑上分析，政治昭明，天人感应，所以天降符瑞，景云现，河水清，故有《景云乐》；太宗攻伐天下，扫清六合，四方宾服，故有《破阵》；武功既著，太宗修文，制礼作乐，文物粲然，故有《庆善》；最后总结，太宗李唐，受命于天，故有《承天》。四段歌舞共同构成一套用音乐和舞蹈表达的政治语言，展现一个受

---

① 《汉书》卷六《武帝纪》，第202、206页。
② 《汉书》卷二二《礼乐志》第二《郊祀歌》，第1061—1062页，又《西极天马歌》见《史记》卷二四《乐书第二》，第1178页。后者当是原作，前者为谱曲之后的歌辞。

命于天，文治武功，从而景云河清的主题。这也正是这一时期主要的政治意识形态，即君权“承天”。

贞观十四年《景云河清歌》是一部政治乐舞。既然是政治乐舞，首先需在中国传统政治文化“制礼作乐”体系里进行理解。礼乐是沟通上天的象征形式，是前代圣王开启的证明政权“奉天承运”的最重要途径。“功成作乐”不仅仅在于歌功颂德，更是确立王朝合法性的必要环节。音乐的功能，第一是风俗教化，《乐动声仪》[①]云：“制礼作乐者，所以改世俗，致祥风，和雨露，为万牲。”第二是愉悦先祖，这属于宗教祭祀功能，《乐叶图征》云：“受命而王，为之制乐，乐其先祖也。”《乐动声仪》云：“圣人作乐，绳以五元，度以五星，碌贞以道德，弹形以绳墨，贤者进，佞人伏。”即认为圣人制礼作乐的根据是“五行”。第三是受命于天，《春秋繁露·三代改质文》云：“王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。”

晋室南迁之后，五胡占据中原。但是这些“夷狄”的君主依然重视中华文物，遵循“奉天承运”的政治理念。比如石勒仿汉族王朝典章礼乐，来构筑自己政权的规模：“朝会常以天子礼乐，飨其群下，威仪冠冕，从容可观矣。”“又制轩悬之乐，八佾之舞，为金根大辂，黄屋左纛，天子车旗，礼乐备矣。”[②]以音乐来讨论学术与政治，更是隋唐时代普遍的观念与一般的常识，比如魏徵等编撰的《隋书》，就屡屡将不恰当的音乐与国家社稷的存亡联系在一起，认为“舜咏南风而虞帝昌，纣歌北鄙而殷王灭。大乐不紊，则王政在焉”。论隋朝之灭亡云：

> 炀帝矜奢，颇玩淫曲，御史大夫裴蕴，揣知帝情，奏括周、齐、梁、陈乐工子弟，及人间善声调者，凡三百余人，并付太乐。倡优獶杂，咸来萃止。其哀管新声，淫弦巧奏，皆出邺城之下，高齐之旧曲云。[③]

---

① 本文所据《乐纬》，皆出自安居香山和中村璋八的《纬书集成》（中译本，石家庄：河北人民出版社，1994年），共录《乐纬》轶文139条。
② 《晋书》卷一〇五《石勒载记》，第2735—2736页。
③ 《隋书》卷一三《音乐上》，第286—288页。

又论北齐之灭亡云:

> 后主唯赏胡戎乐,耽爱无已。于是繁手淫声,争新哀怨。故曹妙达、安未弱、安马驹之徒,至有封王开府者,遂服簪缨而为伶人之事。后主亦自能度曲,亲执乐器,悦玩无倦,倚弦而歌。别采新声,为无愁曲,音韵窈窕,极于哀思,使胡儿阉官之辈,齐唱和之,曲终乐阕,莫不殒涕。虽行幸道路,或时马上奏之,乐往哀来,竟以亡国。①

魏徵等唐初史臣论音乐关乎社稷兴亡,俱是基于音律本身的逻辑。比如认为北齐"唯赏胡戎乐",所作乐曲"音韵窈窕,极于哀思","乐往哀来,竟以亡国"。这与后来宋人欧阳修、宋祁等所发议论完全不同。《新唐书》卷五《玄宗本纪》论安史之乱与音乐之关系云:

> 开元之际,几致太平,何其盛也!及侈心一动,穷天下之欲不足为其乐,而溺其所爱,忘其所可戒,至于窜身失国而不悔。考其始终之异,其性习之相远也至于如此。可不慎哉!可不慎哉!②

欧阳修等人基本上是谴责玄宗穷天下之资源来满足自己的欲望,实际上与音乐本身的逻辑无关。宋人与唐人对音律认识之天差地别,实是中国思想史转变的一大征兆,也是暗示天人感应理论体系之衰微,宋代士人已鲜有在此理论框架下解释音乐与政治之关系。

儒家认为"作乐"是圣王才有资格做的事情。《礼记·乐记》云:"王者功成作乐,治定制礼。其功大者其乐备,其治辩者其礼具。"《礼记·中庸》云:"虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉。虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉。"只有德性和地位相称的人才能"制礼作乐"。《乐叶图征》云:"受命而王,为之制乐。"也就是说,"受命"是一个标准,衡量人君是否具备了

---

① 《隋书》卷一四《音乐中》,第331页。
② 《新唐书》卷五《玄宗本纪》,第154页。又见《新唐书》卷二二《礼乐志》,第474—475页。

作乐的资格。而受命之帝王，必定伴随着大量祥瑞的出现。“制礼作乐”也正是圣人体察天意的重要体现。《礼纬·稽命征》云：“王者制礼作乐，得天心，则景星见。”《乐纬》云：“玄戈，宫也，以戊子候之。宫乱则荒，其君骄，不听谏，佞臣在侧；宫和，则致凤凰，颂声作。”张文收作《景云河清歌》，也正是与祥瑞紧密联系在一起。

二、祥瑞与“作乐”

祥瑞毕至、五谷丰登、臻于太平，证明帝王“受命于天”，德合于天地，才有制礼作乐的资格。贞观十一年，张文收表请太宗厘正太乐，上谓侍臣曰：

> 乐本缘人，人和则乐和。至如隋炀帝末年，天下丧乱，纵令改张音律，知其终不和谐。若使四海无事，百姓安乐，音律自然调和，不藉更改。[①]

最后竟不依其请。太宗对于音律的认识，也正反映了唐初的一种普遍观念，即“四海无事，百姓安乐，音律自然调和”。这跟圣王受命，政治昭明，祥瑞自至的道理是一致的。但是实际上，修订雅乐早在贞观二年就开始，从未停止过。贞观十一年，祭天的郊祀歌连音律带乐章都已修定。而此年开始修订庙乐。太宗此段论述，不知从何而来。不过太宗之言行不一，倒也不在少数，不必过于相信。治史不但要听其言，还须观其行。

早在东汉章帝元和二年下诏制定礼乐时，就引“河图赤九会昌，十世以光，十一以兴”，命曹褒撰次天子至于庶人冠昏吉凶终始制度，以为百五十篇。郊庙歌辞创作中多有谶纬神学的影响。这种传统一直到武则天的《唐大享拜洛乐章》十四首还看得清清楚楚[②]。永昌元年唐同泰伪造瑞

---

① 《旧唐书》卷八五《张文瓘传》，第1814—1818页。

② 关于武则天郊庙歌辞的政治含义，参看李宝玲《武则天郊庙歌辞的政治观察》，《乐府学》第5辑，北京：学苑出版社，2009年，第208—220页。

石，上刻“圣母临人，永昌帝业”，诡称获于洛水。武后称此石为天授圣图，自己亦称为圣母神皇，所以作《大享拜洛乐章》。《全唐文》中载有关于贺祥瑞的文章600多篇，占到总数的3%，这也足以反映唐人观念中，祥瑞是何等的重要。

《景云河清歌》的缘起，在于贞观十四年出现景云现、河水清两大祥瑞。祥瑞在贞观政治中具有重要的影响力。除了瑞石铭文之外，尚有具体的天象、气候、植物、动物等表现形式[①]。“河清”作为一种祥瑞讨论的很多，“黄河清，圣人生”的观念最早可以追溯到西汉以前。隋唐之际，对河清论述最为详尽的是王劭。王劭给隋文帝上符命云：

> 昔周保定二年，岁在壬午，五月五日，青州黄河变清，十里镜澈，齐氏以为己瑞，改元曰河清。是月，至尊以大兴公始作隋州刺史，历年二十，隋果大兴。臣谨案《易坤灵图》曰：“圣人受命，瑞先见于河。河者最浊，未能清也。”窃以灵贶休祥，理无虚发，河清启圣，实属大隋。午为鹑火，以明火德，仲夏火王，亦明火德。月五日五，合天数地数，既得受命之辰，允当先见之兆。[②]

在这封奏书中，王劭将之前北齐出现河清的祥瑞，重新解释为隋文帝登基的征祥。所谓“圣人受命，瑞先见于河”，实际是将文帝比附为“圣人”。不过相对来说，河清之瑞，不如景云那么被唐人热衷。这其中的原因，笔者推测，第一，自王景治理黄河，黄河安流八百年，唐代黄河从来都不是政治的重点；第二，河清是不是祥瑞，还存在争议。比如桓帝延熹八年、九年，

---

① 关于凉州瑞石与贞观政局，参看孙英刚《“太平天子”与“千年太子”：6—7世纪政治文化史的一种研究》，《复旦学报》(社会科学版)2010年第6期，第43—51页。关于“五星会聚”与安史之乱，参看仇鹿鸣《五星会聚与安史起兵的政治宣传——新发现燕〈严复墓志〉考释》，《复旦学报》2011年第2期，第114—123页。

② 《隋书》卷六九《王劭传》，第1601页。其实所谓“五星会聚”，多为政治性的伪造，比如古籍中有关上古“五星聚”的记录，皆出于西汉《太初历》颁行以后的虚构，不能作为推求古史年代的天象依据。参看张富祥《关于夏代积年与“五星聚”》，《管子学刊》2005年第3期，第116—119页。

济阴、东郡、济北平原河水连续变清，上下皆以为瑞祥之兆。但是襄楷却认为："河者，诸侯位也。清者属阳，浊者属阴，河当浊而反清者，阴欲为阳，诸侯欲为帝。"[①]又，北齐改元河清之后，反被北周所灭。前事不远，唐人恐引为殷鉴。

唐人最为看重的似乎是"景云"。与"河清"一样，"景云"也是太平之应。沈约《宋书》卷二七《符瑞上》记舜禅位于禹："舜……乃荐禹于天，使行天子事。于时和气普应，庆云兴焉，若烟非烟，若云非云，郁郁纷纷，萧索轮囷，百工相和而歌庆云。帝乃倡之曰：'庆云烂兮，纠缦缦兮。日月光华，旦复旦兮。'"[②]不论魏收的《魏书》还是唐前期编撰的《晋书》、《隋书》等，对景云都有详细的记载[③]。总结起来，这些史书都强调的有以下几点：1）云五色；2）若烟非烟，若云非云，郁郁纷纷，萧索轮囷；3）"太平之应"。"德至山陵则景云出"早在汉代就是一种普遍观念。黄帝的出生就跟景云连在一起，"黄帝有景云之应，因以名师与官"[④]。《后汉书》卷六〇《蔡邕传》云："连光芒于白日，属炎气于景云。"注引瑞应图曰："景云者太平之应也，一曰庆云。"[⑤]

在唐代之前，景云已经跟"受命于天"连在一起了。比如刘备即皇帝位，景云屡现是重要的借口[⑥]。又如，南齐"建元元年，世祖拜皇太子日，有

---

① 《后汉书》卷三〇《襄楷传》，第1080页。

② 《宋书》卷二七《符瑞上》，第761—762页。同书卷二九《符瑞下》云："有五色，太平之应也，曰庆云。若云非云，若烟非烟，五色纷缊，谓之庆云。"（第836页）

③ 参看《魏书》卷一一二《灵征志》（第2038页）、《晋书》卷一二《天文中》（第329—330页）、《隋书》卷二〇《天文中》（第576页）等。

④ 《后汉书》卷三〇《郎顗传》记朗顗的上表云："今月十七日戊午，征日也，日加申，风从寅来，丑时而止。丑、寅、申皆征也，不有火灾，必当为旱。愿陛下校计缮修之费，永念百姓之劳，罢将作之官，减雕文之饰，损庖厨之馔，退宴私之乐。《易中孚传》曰：'阳感天，不旋日。'如是，则景云降集，眚沴息矣。"注引《孝经援神契》曰："德至山陵则景云出。"（第1058—1059页），又参看《宋书》卷二七《符瑞上》，第760页。

⑤ 《后汉书》卷六〇《蔡邕传》，第1980—1981页。

⑥ 《三国志》卷三二《蜀书》二《先主备传》（第887—888页）云："先是，术士周群言，西南数有黄气，直立数丈，如此积年，每有景云祥风，从璇玑下来应之。建安二十二年中，屡有气如旗，从西竟东，中天而行。图书曰：'必有天子出其方。'太白、荧惑、镇星从岁星，又黄龙见犍为武阳之赤水，九日乃去。关羽在襄阳，男子张嘉、王休献玉玺，备后称帝于蜀。"

庆云在日边。”景云的出现，是对新立太子“天命”的确认①。再比如隋文帝即位，“开皇元年春二月甲子，自相府常服入宫，备礼即皇帝位于临光殿。设坛于南郊，遣兼太傅、上柱国、邓公窦炽柴燎告天。是日，告庙，大赦，改元。京师庆云见。改周官，依汉、魏之旧”②。在隋朝瓦解之后的战争中，景云依然是重要的政治符号。祖君彦为李密所做移郡县檄云：“彪虎啸而谷风生，应龙骧而景云起。……笃生白水，日角之相便彰；载诞丹陵，大宝之文斯着。加以姓符图纬，名协歌谣，六合所以归心，三灵所以改卜。文王厄于羑里，赤雀方来；高祖隐于砀山，彤云自起。兵诛不道，赤伏至自长安；锋锐难当，黄星出于梁、宋。”③

到了唐代，景云的地位获得了空前的提高，被视为“大瑞”。根据唐代的规定，“凡景云、庆云为大瑞，其名物六十有四；白狼、赤兔为上瑞，其名物三十有八；苍乌、朱雁为中瑞，其名物三十有二；嘉禾、芝草、木连理为下瑞，其名物十四。”④“国之将兴，必有征祥”，依然是唐人遵循的政治哲学。在唐人观念里，祥瑞是天人之间进行意义传达的符号表现形式。各种记载都表明，这是当时的一种普遍观念和一般常识。比如崔融在《为泾州李刺史贺庆云见表》中写道：“天下太平，则庆云见。”⑤中宗时，宗楚客唆使赵延禧陈符命，列举八种祥瑞证明中宗复辟，改（武）周为唐，是天命所归。其中一条就是“二月庆云五色，天应以和”⑥。

710年，睿宗通过政变上台，铲除武韦势力，更是将景云出现作为自己应天命的证据，改元“景云”。《旧唐书》卷七《睿宗本纪》云：

少帝逊于别宫。是日即皇帝位，御承天门楼，大赦天下，常赦所不免并原之。内外官四品已上加一阶，相王府官吏加两阶。流人长

---

① 《南齐书》卷一八《祥瑞志》，第358页。
② 《北史》卷一一《文帝本纪》，第403页。
③ 《旧唐书》卷五三《李密传》，第2212页。
④ 《新唐书》卷四六《百官志》，第1194页。另见《唐六典》卷四《尚书礼部》，第114—115页。
⑤ 崔融《为泾州李刺史贺庆云见表》，《全唐文》卷二一八，第2203页下。
⑥ 《新唐书》卷一〇九《宗楚客传》，第4102页。

> 流、长任未还者并放还。立功人王承晔已下千余人，赐爵秩有差。封少帝为温王。其日，景云见。……己巳，册平王为皇太子。大赦天下，改元为景云。外官九品已上及子为父后者各加勋一转，自神龙以来直谏枉遭非命者咸令式墓，天下州县名目天授以来改为'武'字者并令复旧。废武氏崇恩庙，其昊陵、顺陵并去陵名。①

睿宗死后，其子玄宗"开元六年十月敕，睿宗庙奏《景云之舞》"②。《旧唐书》卷二九《音乐二》记其歌辞云："睿宗大圣真皇帝室奠献用《景云之舞》一章：景云霏烂，告我帝符。噫帝冲德，与天为徒。笙镛遥远，俎豆虚无。春秋孝献，回复此都。"③睿宗奠献时所奏之《景云之舞》所唱的"景云霏烂，告我帝符"，正是睿宗上台所重点宣扬的理念④。

到了中唐，韩愈的《贺庆云表》和元稹的《辨日旁瑞气状》都足以显示，景云的观念依然是深入人心⑤。

为了证明"天下太平，则庆云见"是唐人的普遍观念和一般常识，笔者把对景云内涵的挖掘从世俗界延伸到宗教界。很有意思的是，佛教徒们将景云改造成了佛法的"征祥"。从验证王法之受命于天，到验证佛法的永恒伟大，是外来的佛教借用中国本土固有概念来"格义"的又一个重要证据。《大方广佛华严经》描述菩萨诞生云："然后菩萨其身诞生，如虚空中现净日轮，如高山顶出于庆云。"⑥释宝云译《佛本行经》也用景云出现来描写佛陀的出生⑦。唐实叉难陀译《地藏菩萨本愿经》卷下《科注》卷之六云："'庆云毫相光'，《西京杂记》云：'瑞云，曰庆云，曰景云。云五色曰庆，

---

① 《旧唐书》卷七《睿宗本纪》，第153—155页。
② 《旧唐书》卷二八《音乐一》，第1144页。
③ 《旧唐书》卷二九《音乐二》，第1061页。
④ 宋代和尚日新《盂兰盆经疏钞余义》(《卍续藏经》第21册，第559页中)云："《唐书》曰：'睿宗即位日，景云现，景瑞也。'又德宗时泽州刺史李德上《庆云图》。"
⑤ 韩愈《贺庆云表》，《韩昌黎全集》卷三九，北京：中国书店，1991年，第463页。元稹《辨日旁瑞气状》，冀勤点校《元稹集》卷三五，北京：中华书局，1982年，第400页。
⑥ 《大方广佛华严经》卷七四，《大正藏》第10册，第404页中。
⑦ 宋凉州沙门释宝云译《佛本行经》，《大正藏》第四册，第59页中。

或曰卿。'此表离五住烦恼,显五分法身之祥征也。"[①]在这里,景云是"表离五住烦恼,显五分法身之祥征"。释道世《续高僧传》记慧藏立塔事云:

> 释慧藏,冀州人。初学涅盘,后专讲解。禁守贪竞,绝迹讥嫌。安详词令,不形颜色。入京访道,住光明寺。仁寿中年,敕召置塔于欢州。初至塔寺,行道设斋。当其塔上,景云出见。彩含五色,有若花盖。绮绣锦缋,无以加焉。从午至酉,方始隐灭。[②]

《华严经感应略记》将"景云现瑞"看成是与"天地呈祥"、"瑞鸟衔花"、"天宫请讲"、"龙光五彩"等异象一样的祥瑞,这些祥瑞的出现是《华严经》感应所致。并且记澄观"下笔着疏,先求瑞应。……初为众讲,感景云凝空,盘旋成盖"[③]。另外,高僧的去世,也会出现景云。唐汾州开元寺无业去世时,"道俗号慕,如丧考妣。乃备香华幢幡,迁全身就于城西练若。积香薪而行荼毘,乃有卿云自天五色凝空,异香西来,都馥氛氲,阖境士庶,咸皆闻睹"[④]。关于景云的理论,《法苑珠林》卷四《升云部》第八云:

> 依《起世经》云,于世间中有四种云,一白二黑三赤四黄。此四云中若白色云者,多有地界。若黑色云者,有水界。若赤色云者,多有火界。若黄色云者,多有风界。有云从地上升在虚空中,一俱卢奢,二三乃至七俱卢奢住。或复有云上虚空中一由旬,乃至七由旬住。或复有云上虚空中百由旬,乃至七百由旬住。或复有云从地上虚空千由旬,乃至七千由旬住,乃至劫尽。《长阿含经》云,劫初时有云得至光音天(依经云亦多种。或有五色庆云而现。或有赤云黑云种种而现,不可尽说,备如《仁王经》等具述)。[⑤]

---

① 实叉难陀译《地藏菩萨本愿经》卷下《科注》卷之六,《卍续藏经》第 21 册,第 753 页上。
② 《续高僧传》卷二六《慧藏传》,《大正藏》第 50 册,第 672 页上。
③ 《华严经感应略记》,《卍续藏经》第 77 册,第 631 页中。
④ 《宋高僧传》卷一一,《大正藏》第 50 册,第 773 页上。
⑤ 《法苑珠林》卷四,《大正藏》第 53 册,第 298 页上。

玄奘的徒弟慧立和彦琮在《大唐大慈恩寺三藏法师传》中追忆玄奘的功德，论曰：

> 〔玄奘〕以今唐十九年春正月二十五日还至长安，道俗奔迎，倾都罢市。是时也，烟收雾卷，景丽风清，宝帐盈衢，花幢掩日。庆云垂彩于天表，郁郁纷纷；庶士咏赞于通庄，轰轰隐隐。邪风于焉顿戢，慧日赫以重明。虽不逢世尊从忉利之下阎浮，此亦足为千载之休美也。①

佛教知识分子除了将景云挪来当作佛法无穷的证明之外，依然对景云象征太平、象征受命于天的有德之君出现的含义认识得非常清楚，比如玄奘去洛阳宫奉见太宗之际上言云："又如天地交泰，日月光华，和气氤氲，庆云纷郁，五灵见质，一角呈奇，白狼、白狐、朱鸾、朱草、昭彰杂沓，无量亿千，不能遍举，皆是应德而至，无假于人。"②后来中宗出生，玄奘又上表给高宗，内也有"一人端拱，万里廓清。虽成、康之隆，未至于此。是故卿云纷郁，江海无波"③语。跟玄奘同时代的法琳也有此种观念和认识，法琳《辩正论》云："我大唐皇帝，曩植四弘，夙资五德。神功迈于轩昊，至治美于成康。仁熏上玄，力侔大道。庆云垂彩，金镜含七曜之晖。瑞鸟呈祥，玉烛和四时之气。"④

一直到唐代中晚期，景云始终都被视为值得大肆宣扬的大瑞。代宗永泰元年九月一日，长安，"两街大德严洁幡花，幢盖宝车。太常音乐，梨园仗内及两教坊，诣银台门百戏系奏。时观军容使兼处置神策军兵马事开府仪同三司兼左监门卫大将军知内侍省事内飞龙厩弓箭等使上柱国凭翊郡开国公鱼朝恩，与六军使陈，天龙众八部鬼神，护送新经出于大内。其经适出，彩云浮空，郁郁纷纷，昭彰异瑞。洎乎己午，两寺开经，万姓欢

---

① 《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷一〇，《大正藏》第50册，第279页。
② 同上书同卷，第255页上。
③ 同上书同卷，第271页下。
④ 法琳《辩正论》卷四，《大正藏》第52册，第513页上。

心，祥云方隐。缁素瞻仰，获庆非常”[①]。这件事情，在不空的行状里也提到了，正是这次景云，才使得不空获得代宗的空前信任。“《仁王》、《密严》二经，皇帝特制经序。敕命颁行之日。庆云大现。举朝表贺，编之国史。永泰元年十一月一日，制授大师特进试鸿胪卿，号大广智三藏。”[②]因为新经出就有景云出现，不空给代宗上表，称“庆云呈瑞，嘉气浮空，足表大阶之平”[③]。左右六军使刘仙智等也陈表奉贺，称“伏惟陛下以大道赖物，以至德临邦。精诚感神，灵应斯降”[④]。这次发生在京城长安的景云事件，无疑加强了代宗受命于天，功业昭著的形象，巩固了他的统治地位。

综上可证，《景云河清歌》之作，符合当时的政治需要，更与此时主流的政治哲学相契合，不但是音乐曲目的创造，更是政治理论的实践。

三、“像功德而歌舞”：唐代宫廷乐舞的政治语言

《景云河清歌》被列为坐部伎之首，部分内容应该是立部伎《庆善乐》和《破阵乐》的小型化。不论是十（七、九）部乐还是二部伎[⑤]，都具有很强的政治性，但是表现方式不同。十部乐表现的是大唐抚有四海和四夷宾服，二部伎表现的则是大唐开国之艰难及国家的安乐祥瑞，表现的是帝

---

① 《大唐贞元续开元释教录》卷上，《大正藏》第55册，第751页下—752页中。

② 《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》，《大正藏》第55册，第293页中。

③ 《谢御制新仁王经序表一首（并贺百座见庆云）》，载《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷第一，《大正藏》第五二册，第823页下。

④ 《大唐贞元续开元释教录》卷上，《大正藏》第五五册，第751页下—752页中。

⑤ “坐、立部伎”是对自北周、隋以及初唐至开元的十四部有影响的乐舞，按不同风格、不同演奏形式进行规范，分别在堂上、堂下演奏的音乐的总称，堂上者称坐部伎，堂下者称立部伎。多部伎和二部伎主要的区别在于功能的不同，乐理上没有差别。九部、十部之乐在本质上是用于嘉礼和宾礼的仪式乐舞。主要用于宴百僚，宴宾客，偶尔也用于迎佛像入寺。二部伎也是用于群臣酺会的太常乐舞。从记载看，它区别于九部、十部之乐的主要特点是：用于君臣燕乐，而不再用于宴迎外国使者。与之相应，它改变了十部伎那种命名方式，不再以反映国别的乐队名为乐部名称，而代之以反映乐舞内容的乐曲名。这些改变，反映了不同政治环境中的宫廷宴会的需要。也参看左汉林《论唐代二部伎的性质及其与多部伎的关系》，《湖南大学学报》（哲社版）2007年第02期，第131—134页。

王之丰功伟绩及受命于天①。以立部伎为例，它的八部乐舞，如下表所示，共同组成了波澜壮阔的唐帝国创业和开拓的英雄史诗。

乐 名	创 作 时 代	反映的史实	表 现 形 式
《安乐》，又称《城舞》	周武帝平齐所作，或隋	北周攻灭北齐	舞蹈行列方正，像城郭。舞者八十人。刻木为面，狗喙兽耳，以金饰之，垂线为发，画皮帽。舞蹈姿制，作羌胡状。
《太平乐》，又称五方师子舞，似与龟兹伎关系密切	隋代	天下太平，四方宾服	缀毛为狮子状，人居其中，像其俯仰驯狎之容。二人持绳秉拂，为习弄之状。五师子各立其方色。一百四十人歌《太平乐》，舞以足，持绳者服饰作昆仑象。
《破阵乐》，源自《秦王破阵乐》，高宗显庆元年改称《神功破阵乐》	太宗为秦王之时，征伐四方，人间歌谣《秦王破阵乐》之曲。贞观七年，使吕才协音律，李百药、虞世南、褚亮、魏徵等制歌辞	秦王征伐，统一天下	一百二十人披甲持戟，甲以银饰之。凡为三变，每变为四阵，有来往疾徐击刺之象，以应歌节。发扬蹈厉，声韵慷慨。享宴奏之，天子避位，坐宴者皆兴。
《庆善乐》	太宗生于武功之庆善宫，贞观六年九月，帝幸庆善宫，赏赐闾里，有同汉之宛、沛焉。因与贵臣宴，赋诗。起居郎请平宫商，被之管弦，命曰《功成庆善乐》	《破阵乐》彰显开国之武功，《庆善乐》彰显建国后之文治	舞者六十四人。皆进德冠，衣紫大袖裾襦，漆髻皮履。舞蹈安徐，以象文德洽而天下安乐也。正至飨宴及国有大庆，奏于庭。
《大定乐》，又名《一戎大定乐》	龙朔元年三月，高宗所造，出自破阵乐	伐高丽	按新征用武之势，舞者百四十人，被五采文甲，持槊而舞，歌者和之，歌云《八纮同轨乐》，以象平辽东而边隅大定也。乐舞擂大鼓，杂以龟兹乐，加金钲，声势浩大。

① 郑祖襄就指出，张文收创制的“谦乐”，以及坐、立部伎的音乐作品都是以歌颂唐王朝为主的。显示出它鲜明的政治性。参看郑祖襄《〈唐会要〉“天宝十三载改诸乐名”史料分析》，《中央音乐学院学报》2008年第3期，第18页。

（续表）

乐 名	创 作 时 代	反映的史实	表 现 形 式
《上元乐》	高宗时上元三年	674 年，高宗加尊号“天皇”，武后加尊号“天后”，改元上元	舞者百八十人（又作八十人），画云衣，备五色，以象元气，故曰《上元》。
《圣寿乐》	武后所作	歌颂武则天	字舞，舞者百四十人。金铜冠，五色画衣。舞者回身换衣，作字如画，凡十六变，每一次变化变换一字，组成“圣超千古，道泰百王，皇帝万年，宝祚弥昌”十六字。
《光圣乐》	玄宗开元初所造	玄宗杀掉韦后，光复李唐帝国的伟业	舞者八十人。鸟冠，五彩画衣，兼以《上元》、《圣寿》之容，以歌王迹所兴。

立部伎是站着表演，所以动辄百人齐舞，但是坐部伎部分规模要小得多，具体情形如下表：

乐名	创作时代	反映史实	表 现 形 式
《景云河清乐》，又称《谯乐》	贞观十四年	景云现，黄河清	又分为四部：《景云》、《庆善》、《破阵》、《承天》。景云乐，舞八人，花锦袍，五色绫袴，云冠，乌皮靴；庆善乐，舞四人，紫绫袍，大袖，丝布袴，假髻；破阵乐，舞四人，绯绫袍，锦衿褾，绯绫裤；承天乐，舞四人，紫袍，进德冠，并铜带。
《长寿乐》	武后长寿年所造	武则天祈求长寿	舞十有二人。画衣冠。
《天授乐》	武后天授年所造	武则天受命于天	舞四人。画衣五采，凤冠。

（续表）

乐名	创作时代	反映史实	表 现 形 式
《鸟歌万岁乐》	武后时	武后时，宫中养鸟能人言，又常称万岁，为乐以象之	舞三人。绯大袖，并画鸲鹆，冠作鸟像。
《龙池乐》	玄宗开元二年所作	玄宗龙潜之时，宅在隆庆坊，宅南坊人所居，变为池，望气者以为有龙气	为此乐以歌其祥也。舞十二人，人冠饰以芙蓉，舞人蹑履。备用雅乐，而无钟磬，姚崇等作有《享龙池乐章》十首。
《破阵乐》，即《小破阵乐》	玄宗所作	玄宗之武功	舞四人，金甲胄。

总而言之，不论是立部伎还是坐部伎，都是对唐帝国（包括武则天）天命和功业的歌颂与肯定。二部伎经过层层累积，最后呈现的是按照时间顺序组成的英雄史诗，几乎将唐帝国主要的功业和符命都概括进去了。剑桥大学著名的亚洲音乐史教授 Laurence Picken 在其名著 *Music from the Tang Court* 中谈到立部伎，揣测《安乐》乃是《安国乐》的省称①。但是根据立部伎组合的内在逻辑，《安乐》表现的是北周灭北齐的史实，没有任何文献显示，《安乐》与安国有关系。值得注意的是，北周的天命禅让给了隋文帝，李唐又从隋那里受命，从这个意义上讲，李唐的天命也是自北周系转移而来。何况，李唐皇室的先祖们，也是灭掉北齐的关陇贵族的成员。

其实这种编年史式的英雄史诗，并不是唐代的首创，比如北周的鼓吹十五曲，就是如此排列的：

① Laurence Picken, *Music from the Tang Court*, vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 33 - 35.

第一,改汉《朱鹭》为《玄精季》,言魏道陵迟,太祖肇开王业也。

第二,改汉《思悲翁》为《征陇西》,言太祖起兵,诛侯莫陈悦,扫清陇右也。

第三,改汉《艾如张》为《迎魏帝》,言武帝西幸,太祖奉迎,宅关中也。

第四,改汉《上之回》为《平窦泰》,言太祖拥兵讨泰,悉擒斩也。

第五,改汉《拥离》为《复恒农》,言太祖攻复陕城,关东震肃也。

第六,改汉《战城南》为《克沙苑》,言太祖俘斩齐兵十万于沙苑,神武脱身至河,单舟走免也。

第七,改汉《巫山高》为《战河阴》,言太祖破神武于河上,斩其将高敖曹、昔多娄贷文也。

第八,改汉《上陵》为《平汉东》,言太祖命将平随郡安陆,俘馘万计也。

第九,改汉《将进酒》为《取巴蜀》,言太祖遣军平定蜀地也。

第十,改汉《有所思》为《拔江陵》,言太祖命将擒萧绎,平南土也。

第十一,改汉《芳树》为《受魏禅》,言闵帝受终于魏,君临万国也。

第十二,改汉《上邪》为《宣重光》,言明帝入承大统,载隆皇道也。

第十三,改汉《君马黄》为《哲皇出》,言高祖以圣德继天,天下向风也。

第十四,改汉《稚子班》为《平东夏》,言高祖亲率六师破齐,擒齐主于青州,一举而定山东也。

第十五,改古《圣人出》为《擒明彻》,言陈将吴明彻,侵轶徐部,高祖遣将,尽俘其众也。①

《破阵乐》在立部伎、坐部伎讌乐,以及玄宗新作坐部伎《小破阵乐》中

---

① 《隋书》卷一四《音乐中》,第341—342页。关于鼓吹部与政治之关系,参看渡辺信一郎《曹魏における俗楽の政治イデオロギー化——鼓吹楽をめぐって》,"三国历史文化国际讨论会暨第十七届诸葛亮学术检讨会"发言稿。传统乐部包括宫悬、鼓吹、挽歌、清乐等,其中宫悬是祭祀乐部;其他属于宴飨乐部;新型乐部包括清乐、十部、二部、太常四部等分类,全属宴飨乐部。

都不断出现，显示了政治歌舞被不断仿作和续作的生命力[1]。而且单单从乐名，就能读出很多的意涵。比如《上元乐》的命名，并不仅仅是因为创作于高宗上元年间，而有更多的思想意义。《乐动声仪》曰："作乐制礼，时有五音，始于上元戊辰夜半冬至北方子。"所谓"上元"即为"天气"的代称，"上元者，天气也，居中调礼乐，教化流行，总五行为一"。"戊辰夜半冬至北方子"，是指"圣王作乐"的时间。郑玄注曰："戊辰，土位。土为宫，宫为君，故作乐尚之，以为始也。夜半子，亦天时之始。"《上元舞》的表现形式也与此思想契合，舞者"画云衣，备五色，以象元气"。据《新唐书》："其乐有上元、二仪、三才、四时、五行、六律、七政、八风、九宫、十洲、得一、庆云之曲，大祠享皆用之。"[2]

《乐动声仪》虽是伪托儒家经典而作的纬书，但是其影响力不容忽视。许多证据显示，它所宣扬的一些理论，在隋唐时代依然是普遍观念和一般知识。比如笔者在开头所引王令言依据流行的琵琶曲"宫声往而不反"从而推测隋炀帝将死于江都的例子，也正是《乐动声仪》宣传的一种理念。《乐动声仪》云："羽从宫，往而不返，是谓悲，亡国之乐也。音相生者和。"注曰："以此言之，相生应，即为和，不以相生应，则为乱也。"这段话的本意是说，宫能生到羽，而羽不能通过三分损益法返回到宫。但是当时的普遍观念，是将音乐与政治联系在一起，宫者，君也，既然"宫声往而不反"，在声音上表现为凄哀，在政治上就表现为君主往而不返，再也回不到故都。

坐、立部伎的内容是雅乐的，音乐是燕乐的。它是一种既非雅、也非燕的宫廷音乐新品种。我们看到，《破阵乐》虽然在宫廷宴会、接待番国的场合演奏，但是它也曾入雅，甚至被唐人视为太宗之"庙乐"。能与太宗和《破阵乐》关系相比的，就是睿宗的《景云乐》，《景云乐》也正是睿宗的庙乐。以现代的观念视之，《秦王破阵乐》几近唐帝国之国歌。唐太宗从即

---

① 参看陈爽《前奏、间奏与余响：文献与图像史料中的音乐舞蹈史诗〈东方红〉》，《书城》2009年10月号，第5—17页。政治歌舞一旦成为经典后，就会被不断地模仿和续作。实际上，以音乐为宣传政治合法性的做法，并不以时代的变迁而改变，只不过其内在的逻辑和理论依据发生了变化而已。

② 《新唐书》卷二一《礼乐志》，第468页。

位开始每逢宴会必奏,重新编排以后更是如此。曾在玄武门宴请蛮夷酋长的宴会上演出，这些酋长首领皆请求领舞。观者睹其抑扬蹈厉,莫不扼腕踊跃,懔然震竦，武臣烈将咸上寿云:“此舞皆是陛下百战百胜之形容。”群臣咸称万岁。贞观初,郊庙朝会,用文舞《治康》,武舞《凯安》,皆改自隋。后代之以武舞《破阵》,名《七德》;文舞《庆善》,名《九功》。到了上元三年,高宗又作《上元乐》。这三部乐,是武则天之前最能象征李唐功业和受命于天的艺术成果。但是武则天掌权之后,毁唐太庙,《破阵》、《庆善》和《上元》都不再用于太庙祭祀,也就是不许在神圣场合演出,并代之以隋代的文舞、武舞。可见音乐曲目的兴替,往往不但是由于艺术形式的变迁,而且也是迫于政治形势的压力。

《景云河清歌》四个子部中,也有《庆善》与《破阵》,源出多部伎中百十人表演的《破阵乐》、《庆善乐》。《景云河清歌》虽不用于祭祀,但是在重要的宫廷宴饮中表演,对政治的影响力也不容低估。也可以揣测,在武则天即位之后,定然将此曲禁绝。从坐部伎六部乐来看,武则天自己创作了三部,分别是《长寿乐》、《天授乐》、《鸟歌万岁乐》,这些应当就是取代张文收《景云河清歌》的曲目。而这些,正是致力于宣扬武则天的受命于天。

与太宗豪迈舞曲以及稍后玄宗的《龙池乐》相比,武则天的乐舞创作,侧重于使用凤凰的形象。《长寿乐》、《天授乐》都画彩衣、凤冠。《鸟言万岁乐》更是“绯大袖，并画鸲鹆，冠作鸟像”。《尚书・益稷》:“箫韶九成，凤皇来仪。”《乐叶图征》:“五音克谐,各得其伦,则凤凰至。”凤凰也是《乐纬》中最常见的祥瑞。《稽耀嘉》云:“国安,其主好文,则凤凰来翔。”《尚书・中候》云:“黄帝时天气休通,五行期化,凤凰巢阿阁讙于树。”“周公归政于成王,天下太平,制礼作乐,凤凰翔庭。”《论衡・讲瑞篇》曰:“黄帝、尧、舜、禹、周之盛,皆致凤凰。”虽然我们不敢断言凤凰是与龙相对的阴性符号,但是根据武则天创作乐舞的独特之处,可以窥测其要与李唐旧传统划清界限的企图心。

《景云河清歌》的出现,乃是取代原先的《文康伎》。刘贶《太乐令壁记》佚文记:“隋文平陈,得清乐及文康礼毕曲,而黜百济乐,因为九部伎。”也就是说,当初隋文帝在开皇九年灭掉陈朝之后,以获得的南朝《礼毕》

（即《文康伎》）代替了百济乐在多部伎中的地位。《新唐书·礼乐志》云："隋乐每奏九部乐终，辄奏《文康乐》，一曰《礼毕》。太宗时，命削去之，其后遂亡。"以《文康伎》取代百济乐，实际反映了隋文帝等隋唐统治者心中仍崇尚中华正统之古典与文物。

《文康伎》是一种汉族的面具舞。本出自晋太尉庾亮家。亮死后，其伎追思亮，因假为其面，执翁以舞，像其容，取其谥以号之，谓之"文康伎"。也就说，这其实是一种悼念死人的音乐，用来送神或许合适，但是在国家宴会上演奏则有失体统。所以贞观十四年重新制定宫廷音乐时，《景云河清歌》就代替了《文康伎》，而且排在首位。之前隋唐宫廷音乐胡汉混杂，南朝清乐不过是其中一种。张文收为了制礼作乐，已经开始裁减变更音乐表达方式，往儒家所谓的制礼作乐上靠拢。以"汉乐"《景云舞》为首部（内容上依然是兼采百家）。

制礼作乐的传统被追溯到周公，周公在因袭夏商乐制的基础上，增订修改，制定了一套法定礼乐制度，即史书盛传的"作乐"。从内容上讲，"礼"强调的是"别"，即所谓"尊尊"；"乐"的作用是"和"，即所谓"亲亲"。但是从形式上看，天子、诸侯、大夫、士，每一等级所用乐舞，人数、歌词、曲调、音律、服饰、动作、队列都有严格规定，不能违反僭越。从这个意义上讲，"乐"也体现了"尊尊"的思想内涵。周公所作的《六代舞》包括黄帝的《云门》、尧的《大章》、舜的《大韶》、禹的《大夏》、商汤的《大护》和周武王的《大武》。其中《大武》是新创作的乐舞，用来歌颂周武王讨伐商纣的丰功伟绩。这六个乐舞，按照时间顺序歌颂前代圣王的贤德和功绩①。与周公制礼作乐非常相似的是，唐初也新作《破阵乐》、《庆善乐》，来歌颂本朝国君创业的丰功伟绩。《破阵乐》作为唐初第一部大曲，极像周公所作之《大武》，它们都是表现帝王武功的大型宫廷歌舞。张文收作《景云河清歌》，

---

① 《大武》共有六场，舞蹈时每场歌唱《诗经·周颂》中的一篇。第一场表现武王率军出征，歌唱《武》；第二场颂扬牧野大捷灭商，歌唱《时迈》；第三场表现周军渡河向南开拓，歌唱《赉》；第四场颂扬南国人民的平服，歌唱《酌》；第五场表现周、召二公分治东西的成功，歌唱《般》；第六场是这部乐舞的高潮，歌唱《桓》，其主题是安万邦，庆丰年，四方安宁，天下太平。

也内分四部,按照时间顺序歌颂李唐的受命于天。

四、隋文帝"黄钟一宫,不假余律"的政治含义

《旧唐书·张文瓘》载张文收的一个重要贡献是以竹律调哑钟:"太乐有古钟十二,近代惟用其七,余有五,俗号哑钟,莫能通者。文收吹律调之,声皆响彻,时人咸服其妙。"[1]为什么十二钟中间有五个是哑钟,与隋文帝"作乐"有关。《新唐书》卷二一《礼乐志》云:

> 隋用黄钟一宫,惟击七钟,其五钟设而不击,谓之哑钟。唐协律郎张文收乃依古断竹为十二律,高祖命与孝孙吹调五钟,叩之而应,由是十二钟皆用。

张文收的音乐知识,承南朝萧吉一脉,这一点在其本传中已有记载。但是在隋文帝时代,虽然有"制礼作乐"的急迫感,但是文帝对南朝音律颇为忌惮。同时,他也嫌忌北齐龟兹乐。对于北齐的龟兹乐,高祖病之,谓群臣曰:"闻公等皆好新变,所奏无复正声,此不祥之大也。自家形国,化成人风,勿谓天下方然,公家家自有风俗矣。存亡善恶,莫不系之。乐感人深,事资和雅。公等对亲宾宴饮,宜奏正声;声不正,何可使儿女闻也?"[2]他担心的是,这类音乐不是华夏正声,所以是"不祥之大"。

开皇二年,颜之推上言:"礼崩乐坏,其来自久。今太常雅乐,并用胡声,请冯梁国旧事,考寻古典。"但是,颜之推依照南朝梁乐制定雅乐的建议遭到了隋文帝的断然拒绝,他回答道:"梁乐亡国之音,奈何遣我用邪?"隋文帝坚持遵循周乐,命工人齐树提检校乐府,改换声律。后来又诏太常卿牛弘、国子祭酒辛彦之、国子博士何妥等议正乐,但是一直到开皇七年,都没有商量出一个结果。文帝大怒曰:"我受天命七年,乐府犹歌前代功德邪?"[3]陈寅恪

---

① 《旧唐书》卷八五《张文瓘传》,第1814—1818页。
② 《隋书》卷一五《音乐下》,第378页。
③ 《隋书》卷一四《音乐中》,第345页。

已经指出颜之推等人的政治主张反映了他们的文化背景。“姚察、颜之推、刘臻皆江左士族,梁陈旧臣,颜之推请依梁旧事,以考古典,察、臻等议定隋乐,以所获梁陈乐人备研校,此乃隋开皇时制定雅乐兼采梁陈之例证也”。[①]

隋朝统一前后,大致论来,其面对的主要音律体系有三个:一是自诩为“华夏正声”的南朝梁陈清乐[②];二是汉魏旧曲加上西凉乐,经北魏传至北齐,“以夏变夷”的“洛阳旧乐”[③];三是“杂用胡音”,受到龟兹乐深刻影响的周乐。隋文帝坚持以周乐为根基“作乐”的想法,在现实中遇到了很大的困难。

开皇乐议要解决的关键问题有三个:第一,如何化解原先中华“宫、商、角、徵、羽”五音音律不能适应新乐器、新曲目演奏的技术性问题,表现出来即是音阶和宫调的混乱;第二,如何体现君臣大义和皇权受命于天[④];第三,太常雅乐杂用胡音,乐府歌前代功德,怎么办?

隋朝统一以后,面临着“琵琶及当路,琴瑟殆绝音”的局面。从很多方面而言,汉晋的中华古乐确实跟不上形势的发展,原来以琴瑟、钟磬为乐器的时代已经过去了。刘贶《太乐令壁记》记:“周、隋以来,管弦杂曲数百,多用西凉乐,鼓舞曲多用龟兹乐。唯弹琴家犹传楚、汉旧声,及清调、

---

① 陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》,第119、123页。

② 《旧唐书·音乐志》云:“清乐者,南朝旧乐也。永嘉之乱,五都沦覆,遗声旧制,散落江左。宋梁之间,南朝文物,号为最盛,人谣国俗,亦世有新声。”清代凌廷堪认为,龟兹琵琶未入中国前,所谓俗乐即清商三调。王运熙认为,“清乐”包括“清商旧乐”和“清商新声”两部分,前者指汉魏阶段,后者指六朝阶段。而隋唐时代的清商乐,主要包括相和歌、杂舞曲和清商曲三大部分,其乐器主要为丝竹,其声音清越,哀怨动人。自隋炀帝将其改为清乐后,成为隋唐燕乐的一部分。清商乐在宫中的传授,武后时犹有六十三曲,唐中宗神龙(705—707)以后,朝廷不重古曲,工伎转缺,能合于管弦者,唯《堂堂》等八曲,开元以后,渐不传。参看王运熙《乐府诗述论》,上海:上海古籍出版社,1996年,第182页。

③ 《隋书》卷一四《音乐中》(第313—314页)云:“齐神武霸迹肇创,迁都于邺……祖珽自言,旧在洛下,晓知旧乐。上书曰:‘……至太武帝平河西,得沮渠蒙逊之伎,宾嘉大礼,皆杂用焉。此声所兴,盖苻坚之末,吕光出平西域,得胡戎之乐,因又改变,杂以秦声,所谓《秦汉乐》也。至永熙中,录尚书长孙承业,共臣先人太常卿莹等,斟酌缮修,戎华兼采,至于钟律,焕然大备。自古相袭,损益可知,今之创制,请以为准。’珽因采魏安丰王延明及信都芳等所著《乐说》,而定正声。始具宫悬之器,仍杂西凉之曲,乐名《广成》,而舞不立号,所谓‘洛阳旧乐’者也。”

④ 王小盾在研究隋代多部伎时发现,隋代七部乐的建设,其本质是“合南北之乐”,曾经有过不同方案。分析这些方案可以知道:分部或为七,或为九,并不取决于艺术的资源条件,而是取决于政治象征意义上的要求。参看氏著《论中国乐部史上的隋代七部乐》,《中国音乐学》(季刊)2009年第4期,第103—111页。

瑟调、蔡邕杂弄。”唐南卓《羯鼓录》云：“上性俊迈，酷不好琴，曾听弹琴，正弄未及毕，叱琴者出曰：‘待诏出去。’谓内宫曰：‘速召花奴，将羯鼓来，为我解秽！’”[①]胡汉混血的北周、北齐政权，虽然采纳了汉族宫廷雅乐的礼仪制度，但是具体的内容，则采用其本民族的音乐，或北方其他民族的音乐。所以周太祖发迹关、陇，“而下武之声，岂姬人之唱，登歌之奏，协鲜卑之音”；“高祖受命惟新，八州同贯，制氏全出于胡人，迎神犹带于边曲”[②]。南朝的梁武帝制礼作乐，则援引佛乐入雅，“帝既笃敬佛法，又制《善哉》、《大乐》、《大欢》、《天道》、《仙道》、《神王》、《龙王》、《灭过恶》、《除爱水》、《断苦轮》等十篇，名为正乐，皆述佛法。又有法乐童子伎、童子倚歌梵呗，设无遮大会则为之”[③]。开皇乐议争论的焦点，其实就是原先中原的乐调体系和音乐理论——其与君臣大义和受命于天相联系——如何和新的乐调体系融合[④]。

“开皇乐议”的历史背景，是中原乐调体系受到了巨大的冲击，西域音乐有自己的乐调体系，与中原传统乐调不同，其传入中原之后，使中原宫廷乐官们感到茫然[⑤]。其实归根结底的原因在于，传统中原音律强调乐与政通，五音体系与五行、五星、五脏、八卦互相联系、彼此解释。新传入的西域乐调，属于七音乐调，与中原原有的知识相违背，这些原有的知识并不限于音律本身，而与政治和学术都有关系。强调传统儒家礼乐的士人和乐师，以既有的“乐与政通”的标准，审视新的乐调体系，就产生了激烈的冲突。开皇九年之前，南北朝对峙的局面尚未消失。所以隋文帝绝对不会采用南朝梁陈的音律作为制礼作乐的基础。开皇“乐议”，从表面上看是一场关于音乐的学术讨论，实际上，却是不同政治势力的角逐[⑥]。于

① （唐）南卓《羯鼓录（外二种）》，上海：上海古籍出版社，1988年，第5页。
② 《隋书》卷一三《音乐上》，第286页。
③ 同上书，第305页。
④ （唐）南卓《羯鼓录（外二种）》，上海：上海古籍出版社，1988年，第5页。
⑤ 赵为民《唐代二十八调理论体系研究》，北京：商务印书馆，2006年，第32页。
⑥ 王立增认为，开皇乐议与隋初的政治有关。隋文帝在议乐过程中倚重北周旧臣、与他在政治上的用人政策是一致的。苏威在政治上的权力造就了苏夔朋党的出现，苏夔朋党对开皇乐议产生了较大的影响。何妥因猜中文帝心理而受信任。隋文帝反对旋宫之法，正是其猜忌防范心理的体现。王仅仅将乐论跟朋党联系在一起，没有看到更大的历史画面。参看王立增《开皇乐议与隋初政治》，《天津音乐学院学报》2003年第4期，第33—36页。

是,“是时竞为异议,各立朋党,是非之理,纷然淆乱”。主要的几派观点分别是:1)郑译等人坚持的七声理论;2)苏夔等人坚持的五声音阶;3)万宝常等主张的“洛阳旧乐”;4)牛弘、颜之推等支持的“南朝清乐”。郑译以龟兹苏祇婆[①]的琵琶七声,推演为十二均八十四调,化解音阶和宫调混乱的问题。但是苏夔则坚持认为“每宫应立五调……七调之作,所出未详”[②]。郑译、苏夔和卢贲等关陇贵族们,对其中一项内容迅速达成了一致,这就是改变周武帝以林钟为调首的做法,主张雅乐应该以黄钟为调首[③]。

沈冬对这场辩论的理解和描述基本上不正确,他认为,在辩论中,郑译和苏夔两人互相声援,声势最盛。他们主张七声音阶,主张旋宫转调,主张用汉儒之法来制定标准音高。何妥则反对旋宫转调。出身南朝,成长于北齐的万宝常则有一套自己的看法。万宝常跟颜之推具有同样的文化背景[④]。其实苏夔主张的是五音音阶,反对七声音阶;而且,万宝常与颜之推虽然出身背景相同,但是似乎对音乐的看法并不相同,颜之推主张采用南朝梁陈清乐,而万宝常则主张以“洛阳旧曲”为基础。尽管沈冬对史料的理解多有差错,但他从音乐外部(extra-musical)来梳理音乐史的主张是值得赞赏的[⑤]。

达成以黄钟为调首的共识,是政治考虑发挥了作用。郑译和苏夔都

---

① 关于苏祇婆,参看祝波《北周和亲与隋唐音乐刍议》,《贵州大学学报》(艺术版)2006年第4期,第51—65页。常任侠在《丝绸之路西域文化艺术》一书中两次提到据杨宪益《零墨新笺——关于苏祇婆身世的一个假设》一文中考证,苏祇婆即曹妙达。又据日本桑原骘藏《隋唐时代来往于中国的西域人考》说,西域音乐家白明达是“随北周突厥皇后入中国之一乐人”,认为白明达是苏祇婆。经何昌林考证,否定了以上两说,认为苏祇婆是白智通。白智通是随阿史那氏到达长安的羯人,羯人中的白姓者皆为龟兹人。苏祇婆也姓白,史称“白苏祇婆”。苏祇婆的名字可以汉译为“智通”,因为在龟兹语中“苏祇婆”就是“智慧不凡”和“聪明过人”的意思,亦即智通。他初入长安用的是“胡名音译”即苏祇婆,很快有人为了适应中原习惯,根据“神通实智慧”这样的佛曲歌词,很自然地找到了“智通”二字,再加上龟兹人的白姓,就给苏祇婆意译出一个汉名白智通。何昌林考证可信。何昌林《苏祇婆其人》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1989年。

② 《隋书》卷一四《音乐中》,第346—347页。

③ 同上书,第347页。

④ 沈冬《隋代开皇乐议研究》,《新史学》第4卷第1期,1993年3月,第1—42页。

⑤ 沈冬《中古长安,音乐风云:隋代“开皇乐议”与音乐、文化变迁》,载陈平原、王德威、陈学超编《西安:都市想象与文化记忆》,北京:北京大学出版社,2009年,第152—182页。

认为,“以林钟为调首,失君臣之义,清乐黄钟宫,以小吕为变徵,乖相生之道。今请雅乐黄钟宫,以黄钟为调首,清乐去小吕,还用蕤宾为变徵”。卢贲也认为,“周武以林钟为宫,盖将亡之征也”[①]。这一建议,隋文帝很容易就接受了。

在所有的方案中,单论接近古雅作为标准,大概以万宝常的“洛阳旧曲”方案为最优。万宝常幼学音律,师于祖孝徵,他主张的“八十四调”是依“《周礼》旋宫之义”而作,又是从修“洛阳旧曲”中得知了“上代修调古乐”之法。“声音雅淡”,已是一个难得的华夏“正宗”的雅乐。但是他“皆归于雅”的做法,“太常善声者多排毁之”。所以在所有的方案里,万宝常的方案最先出局。关于郑译的方案,隋文帝问万宝常意见,宝常回答:“此亡国之音,岂陛下之所宜闻!”盖宝常与郑译之法大体相类,但宝常坚持古雅,认为郑译模仿苏祇婆五旦七声并非中华之正统,故为“亡国之音”[②]。

实际上,郑译的方案也没有被采纳,隋文帝接受的是何妥的建议:“黄钟一宫,不假余律。”根据《隋书》卷一四《音乐中》记载,何妥认为“黄钟者,以象人君之德”。从技术上说,这是一个最糟糕的方案,但是在政治上,极大满足了隋文帝的“君权至上”的需要[③]。

《乐记·乐本篇》云:“宫为君,商为臣,角为民,徵为事,羽为物。五者不乱,则无怗懘之音矣。宫乱则荒。其君骄;商乱则陂,其官坏;角乱则忧,其民怨;徵乱则衰,其事勤;羽乱则危,其财匮。五者皆乱,迭相陵,谓之慢。如此则国之灭亡无日矣。是故治世之音安以乐,其政和;乱世之音怨以怒,其政乖;亡国之音哀以思,其民困。”此段论述可视为隋文帝坚持以黄钟为调首的原因,也是王令言发出政治预警的理论源头。《乐纬》发

---

① 《隋书》卷三八《卢贲传》。

② 郭沫若在《隋代音乐家万宝常》(收入氏著《历史人物》,北京:人民音乐出版社,1965年,第134—166页)一文中斥责郑译的八十四调和应声的发明是从万宝常那里偷来(剽窃)的,并且是“赃证具在,绝非诬枉”。其实两人的八十四调是不同的,而且郑译还多一个应声,万宝常的更显雅淡。

③ 郑祖襄认为,“黄钟一宫”迎合了隋文帝的“好符瑞”思想。“开皇乐议”中的是是非非暴露出中国古代封建社会统治集团对待音乐文化问题的某些本质性的思想与行为。参看郑祖襄《“开皇乐议”中的是是非非及其他》,《中国音乐学》2001年第4期,第105—121页。

挥了《乐记》的理论，以政事附会五音。《乐动声仪》云："宫为君，君者当宽大容众，故其声弘以舒，其和情也柔，动脾也。商为臣，臣者当以发明君之号令，其声散以明，其和温以断，动肺也。角为民，民者当约俭，不奢僭差，故其声防以约，其和清以静，动肝也。徵为事，事者君子之功，既当急就之，其事当久流亡，故其声贬以疾，其和平以功，动心也。羽为物，物者不有委聚，故其声散以虚，其和断以散，动肾也。"《乐纬》不但以五音比附五行、五脏，而且以八音比附八卦。《乐叶图征》云："坎主冬至，宫者，君之象。人有君，然后万物成，气有黄钟之宫，然后万物调，所以始正天下也。能与天地同仪、神明合德者，则七始八终，各得其宜。而天子穆穆，四方取始，故乐用管。" 虞世南《北堂书钞》摘录《乐叶图征》云："黄钟生一，一生万物。"①《叶图征》又论道："君子铄金为钟，四时九乳，是以撞钟以知君，钟音调则君道得。"②《乐稽耀嘉》也云："钟，太阳，其声宏宽。瑟，少阴，其声清远。"③作为乐器，黄钟被赋予了重要的意义，所谓"钟音调则君道得"。隋萧吉《五行大义》云：

> 夫圣人之作乐，不可以自娱也，所以观得失之效者也。故圣人不取备于一人，必从八能之士。故撞钟者当知钟，击鼓者当知鼓，吹管者当知管，吹竽者当知竽，击磬者当知磬，鼓琴者当知琴。故八士曰：或调阴阳，或调律历，或调五音。故撞钟者以知法度，鼓琴者以知四海，击磬者以知民事。钟音调，则君道得；君道得，则黄钟、蕤宾之律应。君道不得，则钟音不调；钟音不调，则黄钟、蕤宾之律不应。鼓音调，则臣道得；臣道得，则太蔟之律应。管音调，则律历正；律历正，则夷则之律应。磬音调，则民道得；民道得，则林钟之律应。竽音调，则法度得；法度得，则无射之律应。琴音调，则四海合岁气，百川一合德。鬼神之道行，祭祀之道得，如此，则姑洗之律应。五乐皆得，则应钟之律应。天地以和气至，则和气应；和气不至，则天地和气不应。

---

① 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第557页。
② 同上书，第558页。
③ 同上书，第548页。

钟音调，下臣以法贺主。鼓音调，主以法贺臣。磬音调，主以德施于百姓。琴音调，主以德及四海。八能之士常以日冬至成天文，日夏至成地理。作阴乐以成天文，作阳乐以成地理。"宋均注：钟，攻也。凡有罪者，鸣钟以攻之也。钟音不调，则咎非其人，咎非其人，则是君之过也。"君不正，则钟音不调。"[①]

萧吉在《五行大义》中引述《乐纬》强调黄钟之宫的重要性，大概与他所处的时代有密切的关系，此时正是开皇乐议的时期，萧吉本人又以"博学多通，尤精阴阳算术"著称于世，并撰有《乐谱集解》、《乐论》等著作[②]，对此不会置身事外。开皇十四年，萧吉上书给隋文帝，以《乐叶图征》为根据，论争隋文帝是受命于天的王者[③]。

总之，黄钟象征君主，仅用黄钟一宫，也就是君主独尊。故文帝听到黄钟之调，曰："滔滔和雅，甚与我心会。"[④]隋文帝之用黄钟一宫，虽然在乐理上保证了君的"独尊"与"安全"，但是无法解决实际的问题，不过只过了一两年，争议再起。但是隋文帝用黄钟一宫，导致到了唐初太乐十二钟有五个变成了哑钟，而张文收以竹律调哑钟才将其恢复[⑤]。

开皇九年，平陈。南朝乐人乐器都被隋朝获得，诏于太常置清商署以管之。没有了南朝政权的敌对和竞争，隋文帝对待南朝文物的态度已经有很大自信。《旧唐书》卷二八《音乐一》云：

隋文帝家世士人，锐兴礼乐，践祚之始，诏太常卿牛弘、祭酒辛彦之增修雅乐。弘集伶官，措思历载无成，而郊庙侑神，黄钟一调而已。

---

① 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第556页。关于《五行大义》的研究，参看中村璋八《五行大义》（东京：明德出版社，1973年）、《五行大义的基础性研究》（东京：明德出版社，1976年）、《五行大义校注》（东京：汲古书院，1983年）、《五行大义》（东京：明治书院，1998年）等等。

② 《隋书》卷七八《萧吉传》，第1774页。

③ 同上书，第1775—1776页。

④ 《隋书》卷一四《音乐中》，第348页。

⑤ 《旧唐书》卷八五《张文瓘传》记载略同，第1814—1818页。

> 开皇九年平陈，始获江左旧工及四悬乐器，帝令廷奏之，叹曰："此华夏正声也，非吾此举，世何得闻。"乃调五音为五夏、二舞、登歌、房中等十四调，宾、祭用之。隋氏始有雅乐，因置清商署以掌之。既而协律郎祖孝孙依京房旧法，推五音十二律为六十音，又六之，有三百六十音，旋相为宫，因定庙乐。诸儒论难，竟不施用。隋世雅音，惟清乐十四调而已。隋末大乱，其乐犹全。①

在这种背景下，"作乐"又被重新提起。牛弘上表云：

> 前克荆州，得梁家雅曲，今平蒋州，又得陈氏正乐。史传相承，以为合古。且观其曲体，用声有次，请修缉之，以备雅乐。其后魏洛阳之曲，据魏史云"太武平赫连昌所得"，更无明证。后周所用者，皆是新造，杂有边裔之声。戎音乱华，皆不可用。请悉停之。

可见，至"开皇九年"，太常雅乐仍是沿用周乐。牛弘借平陈获宋、齐旧乐的机会，提出依梁、陈旧乐来制定隋朝雅乐。文帝认为："制礼作乐，圣人之事也，功成化洽，方可议之。今宇内初平，正化未洽。遽有变革，我则未暇。"但是后来因为晋王杨广的再上表，才勉强同意。后牛弘又进一步建议：

> 请依古五声六律，旋相为宫。雅乐每宫但一调，唯迎气奏五调，谓之五音。缦乐用七调，祭祀施用。各依声律尊卑为次。

当文帝看到牛弘的具体建议之后，"犹忆妥言，注弘奏下，不许作旋宫之乐，但作黄钟一宫"。还是坚持"黄钟一宫"②。

值得注意的是，开皇九年之后，参加乐议的重要人物，大多都是南朝

---

① 《旧唐书》卷二八《音乐一》，第1040页。
② 《隋书》卷一五《音乐下》，第349—351页。

士人，而且背后有晋王杨广的影子[1]。比如开皇九年详议音律的包括姚察、许善心、刘臻、虞世基等都是南朝士人。牛弘虽然不是南朝士人，但是他对南方文化的倾向性早在开皇初的乐议中已经表露无遗了。

关于开皇乐议中的主要士人及其文化背景，参看下表：

人　名	主　　张	文化背景及学问渊源
颜之推	请冯梁国旧事，考寻古典，修订雅乐。	《颜氏家训》中，颜之推丝毫不掩饰自己对南朝之七弦琴偏爱，而对北齐士大夫教子“鲜卑语及弹琵琶”多予批评。
牛弘	认为梁陈正乐合古，应该废除周乐和“洛阳古曲”，以南朝清乐为基础“作乐”。	关陇的大儒，但是文化上极其亲近南方，可视为南方化的士人典型。
郑译	从龟兹苏祇婆学五旦七音之法，推演为十二均八十四调。	关陇贵族。
苏威苏夔父子	与郑译相呼应，但坚持五调之法，反对七音。	关陇贵族。
何妥	主张“黄钟一宫”，尽排他律。	西域大商，似为胡人。
万宝常	“洛阳正声”，依《周礼》旋相为宫，主张标准音高比郑译低两律，所以显得风格淡雅。	北齐系。

① 关于隋炀帝与江南地域之关系，研究者甚多，比如何德章《江淮地域与隋炀帝的政治生命》，《武汉大学学报》（哲社版）1994 年第 1 期，第 87—95 页。何认为，隋炀帝杨广利用隋文帝分立诸子而坐镇江都 10 年的时机，收纳江淮人士与江南佛道人物，阴谋夺嫡，并有割据江淮的政治图谋。炀帝即位以后，一反文帝朝的统治方略与用人政策，重用藩邸旧臣，信重江淮人士及江淮人组成的军队，从而造成政治上的纷争。炀帝在隋帝国崩溃之际逃亡江都，正是因为他借重江淮人所致，而其阵营内部关陇人和江淮人之间的矛盾，最终造成了他身死国亡的悲剧。值得注意的是，在开皇九年之后，参与订乐的大臣和学者中，南朝士人渐渐占据主流，而多为晋王杨广之王府僚佐。

（续表）

人名	主张	文化背景及学问渊源
齐树提	“胡汉杂糅”的周乐。	北周到隋朝的乐工。
苏祇婆	五旦七声。	龟兹乐工。
姚察，许善心，刘臻，虞世基，萧吉，明克让，柳顾言	大体主张以南朝为正统，但是也易与政治现实妥协。	此辈皆南朝旧臣、梁陈衣冠。
卢贲	主张以黄钟为调首。	虽称范阳人，实为关陇贵族。
房晖远	关于天子是否有女乐，他据《诗经》以为“窈窕淑女，钟鼓乐之”，此是王者房中之乐，著于《雅颂》，说明自古天子有女乐。	山东大族之儒士。
辛彦之	未详，当持与卢贲等类似观点。	关陇儒生。

乐章部分，“先是，高祖遣内史侍郎李元操、直内史省卢思道等，列清庙歌辞十二曲。令齐乐人曹妙达，于太乐教习，以代周歌”。但是到了仁寿元年，杨广取代杨勇为皇太子，杨广认为“清庙歌辞，文多浮丽，不足以述宣功德”，在他的主导下，以南朝文士为主，重新撰写了乐章。参加的人员主要有牛弘、柳顾言、许善心、虞世基、蔡征等。其中《述诸军用命》描述了隋军击灭陈朝的光辉业绩，内有“尘清两越，气静三吴”语。《述天下太平》则描述了隋朝统一天下，“风云自美，嘉祥爰集”①。到了唐初，因为未暇改作，依然采用隋乐，所以与隋文帝一样，唐初乐府也是在“歌前朝功德”，直到张文收厘正雅乐。

隋文帝的“黄钟一宫”也没有能持续多久。隋炀帝做皇帝后，又对雅乐进行了改作。又修高庙乐。以礼乐之事，总付秘书监柳顾言、少府副监

① 《隋书》卷一五《音乐下》，第360—372页。

何稠、著作郎诸葛颍、秘书郎袁庆隆等。时有“曹士立、裴文通、唐罗汉、常宝金等”,他们“虽知操弄”,但“雅郑莫分”,结果“议修一百四首”。这一百零四首雅乐曲,已不限“黄钟一宫”。所以,隋文帝“黄钟一宫”的实际所用时间,是从开皇十四年(594) 到大业元年(605),前后不过十年。

唐初军国多务,未遑改创,乐府尚用隋氏旧文。唐高祖李渊于武德九年(626)正月,诏令时任太常寺少卿的幽州范阳(今河北涿州)人祖孝孙负责修订雅乐。因祖孝孙曾在隋朝做过官,并且熟习梁、陈、齐、周及隋朝旧乐、吴楚之音及吴戎之伎,所以他仔细斟酌南北音乐,并考证古音,历时两年半,于贞观二年(628)六月,作成“大唐雅乐”。修订过的大唐雅乐以十二月各顺其律,以旋相为宫,制定 12 乐,总共 32 曲,84 调。一般认为,祖孝孙是真正融合各种音乐传统的人。从开皇乐议的参与者看,辛彦之、郑译、卢贲等都是北周音乐的代言人,关注龟兹乐与中原旧乐的关系;颜之推、姚察、萧吉主张梁乐,毛爽、于普明、蔡子元等尊陈乐,都属南方之传统;而万宝常、祖孝孙都是北齐洛阳旧乐的继承者。祖孝孙除了熟悉“洛阳旧曲”,而且也研习毛爽一脉的音乐,故能将洛阳旧乐与南朝毛爽之律学相结合,最终完成十二律旋宫的实践①。正如《旧唐书》所记那样:“孝孙又以陈、梁旧乐杂用吴、楚之音,周、齐旧乐多涉胡戎之伎,于是斟酌南北,考以古音,作大唐雅乐。以十二月各顺其律,旋相为宫,制十二乐,合三十二曲、八十四调。”②

祖孝孙所制旋宫雅乐,祭天以黄钟为宫,祭地以林钟为宫,享庙以太簇为宫,其余祭祀皆各以月律而奏其音。也就是说,祖孝孙祭天、祭地、享祖用律是按照生律顺序而定。张文收以其不合古礼,于是依照《周礼》调整了祖孝孙的旋宫乐,将各种祭祀的乐调确定下来,唯食举乐随月律旋宫。唐贞观以后所采用的雅乐乐律,主要是以张文收所制旋宫乐为准的。《旧唐书》卷二八《音乐一》云:

---

① 孙晓辉《两唐书乐志研究》,上海:上海音乐学院出版社,2005 年,第 231 页。
② 《旧唐书》卷七九《祖孝孙传》,第 2710 页。

> 及孝孙卒后，协律郎张文收复采《三礼》，言孝孙虽创其端，至于郊禋用乐，事未周备。诏文收与太常掌礼乐官等更加厘改。于是依《周礼》，祭昊天上帝以圜钟为宫，黄钟为角，太簇为徵，姑洗为羽，奏《豫和》之舞。若封太山，同用此乐。若地祇方丘，以函钟为宫，太簇为角，姑洗为徵，南吕为羽，奏《顺和》之舞。禅梁甫，同用此乐。祫禘宗庙，以黄钟为宫，大吕为角，太簇为徵，应钟为羽，奏《永和》之舞。五郊、日月星辰及类于上帝，黄钟为宫，奏《豫和》之曲。大蜡、大报，以黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射等调奏《豫和》、《顺和》、《永和》之曲。明堂、雩，以黄钟为宫，奏《豫和》之曲。神州、社稷、藉田，宜以太簇为宫，雨师以姑洗为宫，山川以蕤宾为宫，并奏《顺和》之曲。飨先妣，以夷则为宫，奏《永和》之舞。大飨燕，奏姑洗、蕤宾二调。皇帝郊庙、食举，以月律为宫，并奏《休和》之曲。皇帝郊庙出入，奏《太和》之乐，临轩出入，奏《舒和》之乐，并以姑洗为宫。皇帝大射，姑洗为宫，奏《驺虞》之曲。皇太子奏《狸首》之曲。皇太子轩悬，姑洗为宫，奏《永和》之曲。①

祖孝孙、张文收等最后修订的音律，将不同的音阶归纳到一个理论体系中，形成了燕乐二十八调，在中国音乐史上占据重要的地位②。

另外，张文收还改定了乐章，"孝孙寻卒。其后，协律郎张文收复采三礼，增损乐章"。乐章改订，就使音乐不但从音律，而且从歌辞上都能够服务于政治。太宗对乐章的修订非常重视，贞观六年，诏令制郊祀乐章，褚亮、虞世南、魏徵等分制。贞观七年魏徵、虞世南、褚亮、李百药等又为《七德舞》(即《破阵舞》，祭祀时名《七德》，宴会时称《破阵》)改制歌词。至贞观十一年四月太宗下诏颁行唐礼及郊庙新乐。在郊祀乐定之后，贞观十二年开始制定庙乐。以颜师古、于志宁、许敬宗等为代表，议定庙乐舞曲名。贞观二十三年八月，太尉长孙无忌、侍中于志宁议太宗庙乐曰，请文德皇后庙乐名《崇德之舞》。至此，太宗时的礼乐制度正式建立。唐雅乐歌辞，根据《旧唐书》

---

① 《旧唐书》卷二八《音乐一》，第1042页。
② 参看赵为民《唐代二十八调理论体系研究》，北京：商务印书馆，2006年。

卷三〇《音乐志》记载："至则天称制，多所改易，歌辞皆是内出。"也就是说，武则天683年称制的时候，就已经修改了李唐的雅乐乐章，这时距离她登基做皇帝还有7年时间。所谓"歌辞皆是内出"，盖出自北门学士之手。唐代庙乐，皆"像功德而歌舞"。改李唐之乐章，则是抑损其功德也。

五、太平之乐与亡国之音：《乐纬》的分析

本节似乎是画蛇添足，但是以《乐纬》为中心的音律思想体系，对中古时代的政治、思想和知识都有深刻的影响，对其进行一定的梳理，或许对我们理解音律与政治宣传的关系有一定的帮助。在《乐纬》的论述体系里，音律从开始就与谶纬联系在一起，同时祥瑞和灾异作为天人感应的沟通工具也成为着力讨论的对象。《乐纬》大量谈到的祥瑞和灾异，是沟通天人感应，体现阴阳五行的途径。"凤皇之瑞"或"羽虫之孽"，是对现实政治的预兆和反映。而这些理论，并非仅仅是停留在记述上，在具体的政治事件中，其作用也不可低估。一个时代有一个时代的知识与信仰，只有充分理解历史语境，才能真正理解历史事件本身。

与其他纬书文献不同，《乐纬》所要解释的文本《乐经》早在汉代已经亡佚，但是《乐纬》所据必然还是当时被士人所认同的知识体系，比如《礼记·乐记》和《周礼·春官宗伯·大司乐》①。传为河间献王刘德修订的《乐记》是较为系统讨论乐理的著作。《白虎通》中有《礼乐》一篇，代表了汉人"阴阳五行"和"天人感应"的思想和政治理论。《白虎通》的材料多来自纬书，这也就解释了《礼乐》篇很多与《乐纬》重合②。它首先应该是一部

---

① 参看安居香山和中村璋八的《纬书集成》，第50页。姜忠奎也指出《乐纬》与《周礼·春官宗伯·大司乐》之关系密切，参看《纬史论微》，上海：上海书店出版社，2005年，第174页。

② 付林鹏《〈乐纬〉研究》(东北师范大学2009年硕士论文)，对《乐纬》的成书情况进行了考察，从乐源、乐用、乐器和乐律四个方面进行了论述，并且指出，《乐纬》在汉代的政治文化建设中占有很重要的地位。他指出《乐纬》是后世律历之学的文献基础和思想来源之一。正如笔者所论，将其归类为音乐文献当然无可厚非，不过其最主要的功能，却与其他谶纬作品别无二致，都是在天人感应和阴阳五行的框架下讨论人主致天命的问题。

谶纬之作，然后才是音律之书[1]。

《乐纬》篇目，《隋书·经籍志》记为三卷，但并未给出篇名。三种篇名“动声仪”、“稽耀嘉”、“叶图征”一同出现在唐章怀太子李贤《后汉书·樊英传》注文中。《后汉书·樊英传》云：“樊英字季齐，鲁阳人也。少受业三辅，习《京氏易》、兼明《五经》，又善风角、星算、《河》、《洛》七纬、推步灾异。”李贤注曰：“《乐纬》，‘动声仪’、‘稽耀嘉’、‘叶图征’也。”[2]《动声仪》篇言五声律吕四气风物想感之道，歌咏鼓舞，威仪彰著，所以称“动声仪”。《稽耀嘉》篇言明三统三正三教，五行更王，稽同天行，光耀永嘉，所以称“稽耀嘉”。《叶图征》篇，“叶”又作“汁”、“协”，“徵”又作“征”。此篇多言天人相感，盖原有图，制作灵图，以为征验，所以叫“叶图征”。《稽耀嘉》大量引用《春秋繁露》、《尚书大传》等经学文献[3]。《叶图征》则大量讨论“凤皇”祥瑞与“五色大鸟”之孽。

《乐纬》是儒学宗教化的产物，与光武帝将谶纬之学提升到正统学术有关系，它定然不是出自一人之手，而是经过多个时期的不断增补损益，并由官方最后修订而成。《乐纬》是对阴阳五行、天人感应学说在音声领域的深化。“诡为隐语，预决吉凶”的谶纬，与音律结合在一起，预测政治走势。其基本的理论依据就是阴阳五行、天人感应的宇宙观和政治学说[4]。蔡仲德认为《乐纬》大量运用阴阳五行观念去附会儒家的音乐思想，从而将汉代的音乐思想引向了占验化和神秘化，是一宗牵强附会的“天人感应论”[5]。牵强附会是用现代知识作出的判断，在当时的历史背景下，

---

① 现在有关《乐纬》的主要研究依然是围绕音乐展开的，比如吴从祥《天、乐、人的交融——〈乐纬〉音乐美学思想探析》，《甘肃理论学刊》2009 年 9 月，第 150—153 页。吴主要还是在探讨《乐纬》所反映的音乐本身的问题。李美燕《〈乐纬〉的乐教思想与音乐宇宙观》，《中国学术年刊》2000 年 3 月，第 89—122、533 页。

② 《后汉书·樊英传》，北京：中华书局，1965 年，第 2721 页。

③ 钟肇鹏《谶纬论略》，沈阳：辽宁教育出版社，1991 年，第 138 页。

④ 顾颉刚说：“汉代人思想的主干，是阴阳五行。无论在宗教上，在政治上，在学术上，没有不用这套方式的。”顾颉刚《汉代学术史略》，北京：东方出版社，2005 年，第 1 页。刘师培：“周秦以还，图录遗文，渐与儒道二家相杂。入道家者为符箓，入儒家者为谶纬。”刘师培《国学发微》。钟肇鹏：“谶纬是以阴阳五行说为骨架，附会经义与儒学相结合构成一个复杂而庞大的神学体系。”《谶纬论略》，第 83 页。

⑤ 蔡仲德《中国音乐美学史》，北京：人民音乐出版社，2003 年，第 407 页。

《乐纬》所宣扬的一些理论，是被广泛接受的普遍观念和一般知识，正如我们在文首提到的王令言的例子一样。《乐纬·动声仪》云：

> 宫唱而商和，是谓善，太平之乐。角从宫，是谓哀，衰国之乐。羽从宫，往而不反，是谓悲，亡国之乐也。音相生者和。注曰："君臣相和，象人自怨诉，悲伤于财竭。弹羽角应，弹宫徵应，是其和乐。以此言之，相生应，即为和，不以相生应，则为乱也。"①

王令言所谓的"变"，指的是变宫或变徵，因为宫（Do）与商（Re），商与角（Mi），徵（So）与羽（La）相去皆一律，而角与徵、羽与宫之间却相差二律，这使得乐声不和谐，在角与徵之间加一变徵，羽与宫之间加一变宫，乐声自然和谐②。但是传统中国音律认为五声与五星、五行、五常相关联。七音却与圣人征意相违背。七音到宋代，依然有音乐家认为七声来源于龟兹人苏祇婆所带来的胡乐。"二变之声出于夷狄，非华音也。""今夫天无二日，土无二君。宫既为君，而又有变宫，是二君也。害教莫甚焉。"宫声代表皇帝，皇帝自然不能两个，因此绝对不能用变宫③。《安公子》曲源自西域，采用七声之法，被王令言听出有"变宫"，按照中国传统音乐理论，这是政治将出现变动的征兆。魏徵修《隋书》记载王令言预测炀帝去而不返的事件，并不是仅有的例子，其实《隋书》中对音律和政治关系的探讨非常频

---

① 《纬书集成》，第543页。

② （南宋）蔡定元《律吕新书》指出，《律吕新书》卷三，《四库全书珍本十集》，台北：商务印书馆，第31页。"变"与宫调的关系，参看 Laurence Picken and Noël Nickson, *Music from the Tang Court* 6, Cambridge University Press, 1997, p. 109.

③ 陈旸《乐书》卷一〇七，《文渊阁四库全书》经部二〇五乐类，211册，第442页。《宋史》卷一二八《乐志》（北京：中华书局，1977年，第2983—2984页）依然依据五音与政治相关联的理论，论证变宫、变徵的合理性："律各有均，有七声，更相为用。协本均则乐调，非本均则乐悖。今黄钟为宫，则太簇、姑洗、林钟、南吕、应钟、蕤宾七声相应，谓之黄钟之均。余律为宫，同之。宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物。君者，法度号令之所出，故宫生徵；法度号令所以授臣而承行之，故徵生商；君臣一德，以康庶事，则万物得所，民遂其生，故商生羽，羽生角。然臣有常职，民有常业，物有常形，而迁则失常，故商、角、羽无变声。君总万化，不可执以一方；事通万务，不可滞于一隅：故宫、徵有变声。凡律吕之调及其宫、乐章，具着于图。"

繁，这反映了魏徵时代的一种知识和认识。

唐高宗武后时代的李嗣真，以其音律知识推断政治走向知名。《旧唐书》卷一九一《李嗣真传》记载李嗣真通过章怀太子所作《宝庆曲》"哀思不和"推断章怀太子的政治命运云：

> 李嗣真，滑州匡城人也。父彦琮，赵州长史。嗣真博学晓音律，兼善阴阳推算之术。弱冠明经举，补许州司功。……调露中，为始平令，风化大行。时章怀太子居春宫，嗣真尝于太清观奏乐，谓道士刘概、辅俨曰："此曲何哀思不和之甚也？"概、俨曰："此太子所作《宝庆乐》也。"居数日，太子废为庶人。概等以其事闻奏，高宗大奇之，征拜司礼丞，仍掌五礼仪注，加中散大夫，封常山子。①

《唐会要》卷三四《论乐》记载的更加详细：

> 调露二年，皇太子使乐工于东宫新作《宝庆》之曲成，命工者奏于太清观。始平县令李嗣贞，谓道士刘概、辅俨曰："此乐宫商不和，君臣相阻之征也。角徵失位，父子不协之兆也。杀声既多，哀调又苦，若国家无事，太子受其咎矣。"居数月，而皇太子废为庶人。概、俨奏其事，擢嗣真为太常丞，使掌五礼仪注。

《新唐书》卷九一《李嗣真传》则记李嗣真推断理由为"宫不召商，君臣乖也；角与徵戾，父子疑也。死声多且哀，若国家无事，太子任其咎"②。

李嗣真认为章怀太子李贤所作的《宝庆乐》：1）宫商不和（宫不召商），是君臣相阻之征；2）角徵失位（角与徵戾），是父子不协之兆；而且3）杀声既多，哀调又苦，或者叫做"死声多且哀"。这些都预兆着若国家无事，章怀太子将会遭受挫败。以前学者们都以乐通人情，《宝庆乐》反映了

---

① 《旧唐书》卷一九一《李嗣真传》，第5098页。
② 《新唐书》卷九一《李嗣真传》，第3796页。

章怀太子苦闷哀怨的心情。事实并不如此,李嗣真所依据的理论,与王令言如出一辙。《乐纬·动声仪》云:

> 宫为君,君者当宽大容众,故其声弘以舒,其和情也柔,动脾也。商为臣,臣者当以发明君之号令,其声散以明,其和温以断,动肺也。角为民,民者当约俭,不奢僭差,故其声防以约,其和清以静,动肝也。徵为事,事者君子之功,既当急就之,其事当久流亡,故其声贬以疾,其和平以功,动心也。羽为物,物者不有委聚,故其声散以虚,其和断以散,动肾也。[①]

《乐纬》还有其他条目论道:

"玄戈,宫也,以戊子候之。宫乱则荒,其君骄,不听谏,佞臣在侧;宫和,则致凤凰,颂声作。"

"声放散则政荒:商声欹散,邪官不理;角声忧愁,为政虐民,民怨故也;徵声哀哭,事烦民劳,君淫佚;羽声倾危,则国不安。"

"商者,章也。臣章明君德,以齐上下相传,肾所用也。"[②]

如《乐纬》所论,宫为君,商为臣,所以宫商不和,是君臣相阻之征。相反的,若"宫唱而商和,是谓善,太平之乐"。《乐纬》对宫、商、角、徵、羽五声的论述,与《乐记》是一致的[③]。

李嗣真精通音律,还曾通过调露初京城民谣有"侧堂堂,桡堂堂"之

---

① 《新唐书》卷九一《李嗣真传》,第542页。

② 《纬书集成》,第566—568页。

③ 《乐记》云:"凡音者,生人心者也。情动于中,故形于声。声成文,谓之音。是故,治世之音安以乐,其政和。乱世之音怨以怒,其政乖。亡国之音哀以思,其民困。声音之道,与政通矣。宫为君,商为臣,角为民,征为事,羽为物,五者不乱,则无滞心之音矣。宫乱则荒,其君骄。商乱则陂,其官坏。角乱则忧,其民怨。征乱则哀,其事勤。羽乱则危,其财匮。五者皆乱,迭相陵,谓之慢。如此,则国之灭亡无日矣。郑卫之音,乱世之音也,比于慢矣。桑间濮上之音,亡国之音也。其政散,其民流,诬上行私而不可止也。"参看《乐记》王文锦《礼记译解》,北京:中华书局,2001年,第528页。Laurence Picken 对此进行过探讨,参看 *Music from the Tang Court* 7, Cambridge University Press, 2000, pp. 282 - 284.

言，推断李唐皇室再被取代。他认为，“再言堂者，是唐氏再受命也”①。“侧，不正也，梡，危也。皇帝病日侵，事皆决中宫，持权与人，收之不易。宗室虽众，居中制外，势且不敌。诸王殆为后所蹂践，吾见难作不久矣。”②而且他对宫声非常有研究，这奠定了他以音律解释政治的知识基础：

> 太常缺黄钟，铸不能成，嗣真居崇业里，疑土中有之，弗得其所。道上逢一车，有铎声甚厉，嗣真曰：“宫声也。”市以归，振于空地，若有应者，掘之得钟，众乐遂和。尝引工展器于廷，后奇其风度应对，召相王府参军阎玄静图之，吏部郎中杨志诚为赞，秘书郎殷仲容书，时以为宠。③

“声音之道，与政通”，即以音乐理论来解释政治现象或者预测政治走势，类似的记载还有宁王宪据西凉州所献新曲《凉州》推断安禄山之乱的发生，唐郑綮《开天传信记》记道：

> 西凉州习好音乐，制新曲曰《凉州》，开元中列上献。上召诸王便殿同观，曲终，诸王贺，舞蹈称善，独宁王不拜。上顾问之，宁王进曰：“此曲虽嘉，臣有闻焉。夫音者，始于宫，散于商，成于角、徵、羽，莫不根柢囊橐于宫、商也。斯曲也，宫离而少徵，商乱而加暴。臣闻：宫，君也，商，臣也。宫不胜则君势卑，商有余则臣事僭。卑则逼下，僭则犯上。发于忽微，形于音声，播于歌咏，见之于人事。臣恐一日有播越之祸，悖逼之患，莫不兆于斯曲也。”上闻之默然。及安史作乱，华夏鼎沸，所以见宁王审音之妙也。④

---

① 《唐会要》卷三四《论乐》。

② 《新唐书》卷九一《李嗣真传》，第3796—3797页。相关论述也见于《新唐书》卷三五《五行二》，第918—919页。“堂堂，角调曲。唐高宗朝曲也。”参看《乐府诗集》卷七九，《古乐书佚文辑注》，北京：人民音乐出版社，1990年，第60页。

③ 《新唐书》卷九一《李嗣真传》，第3796—3797页。

④ （五代）王仁裕等撰《开元天宝遗事十种》，上海：上海古籍出版社，1985年，第51—52页。

宁王推断将有"悖逼之患"的依据是该曲"宫离而少徵,商乱而加暴","宫不胜则君势卑,商有余则臣事僭"。这与《乐纬》关于五音关系的论述是一致的,宫(Do)代表"君","商"(Re)代表臣,宫声不胜而商声加暴,是臣下僭越之征。日本所存《最凉州》或《西凉州》乐谱题解云:"凉州宫调曲,开元中,西凉府都督郭知运进。"《乐苑》记载为开元十八年进,俱可印证《开天传信记》的记载[①]。

《唐会要》卷三四《论乐》记载太乐丞裴知古在705年通过音乐推断李唐复辟:

> 正月,享西京太庙,太乐丞裴知古谓万年令元行冲曰:"金石谐和,当有吉庆之事,其在唐室子孙乎。"其月,中宗即位,复国为唐。

根据《乐纬·动声仪》,"音相生者和","弹羽角应,弹宫徵应","相生应,即为和,不以相生应,则为乱也"。反映在音乐上,是音节相生应,反映在政治上,则是一种好的预兆。

在中古时期,音律被广泛认为是现实政治的反映。这种观点具有坚实的学术传统基础,根深蒂固。宫、商、角、徵、羽五音分别对应君、臣、民、事、物,如上文所示,又对应脾、肺、肝、心、肾五脏,同时它也对应五星。《礼斗威仪》云:"宫主君,商主臣,角主父,徵主子,羽主夫,少宫主妇,少商主政,是法北斗而为七政。"宋均注曰:"声五而已,必加少商者,以君臣任重,为设副也。""北斗七星,有五色,宫、商、角、徵、羽,各应其星。"[②]所以《乐纬》把音律和星相联系在一起。有关星相的条目,大多都为《开元占经》所引用,比如:

> "玄戈,宫也,以戊子候之。宫乱则荒,其君骄,不听谏,佞臣在侧;宫和,则致凤凰,颂声作。"

---

① 相关讨论参看 Laurence Picken and Noël Nickson, *Music from the Tang Court* 6,1997. pp. 13 – 47.

② 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第516—517页。

"弁星,羽也,壬子候之。羽乱则危,其财匮,百姓枯竭为旱。"[①]

"镇星不逆行,则凤皇至。"

"宫音和调,填星如度,不逆则凤皇至。"

"角音知调,则岁星常应。太岁月建以见,则发明主为兵备。"

"发明,金精乌也。金既克木,又兵象也。"

"征音和调,则荧惑日行四十二分度之一,伏五月得其度,不及明从晦者,则动应制,致焦明,至则有雨,备,以乐之和。"

"五音和,则五星如度。"

"圣王作律历,不正则荧惑出入地常,占为大凶。"[②]

《开元占经》以星相变化为现实政治的征兆,同时又与音律相和,比如音律上"五音和",星相上则"五星如度";音律上"宫音和调",星相上"填星如度,不逆",祥瑞则反映为"凤皇至"。祥瑞毕至,则又是太平之应。古人相信,"制礼作乐"是致"太平"的必备程序,"礼崩乐坏"则是乱世的重要特征。所以制礼作乐者,"所以改世俗,致祥风,和雨露,为万牲,获福于皇天者也"。而圣人作乐的方法,则是"绳以五元,度以五星,碌贞以道德,弹形以绳墨,贤者进,佞人伏"[③]。纬书是《开元占经》的重要资料来源,比如其卷七七也引《礼纬·稽命徵》说明制礼作乐与星相的关系:"王者制礼作乐,得天心,则景星见。"[④]

《乐纬·动声仪》云:"宫唱而商和,是谓善,太平之乐。角从宫,是谓哀,衰国之乐。羽从宫,往而不反,是谓悲,亡国之乐也。"[⑤]《乐纬》又云:"声放散则政荒:商声欹散,邪官不理;角声忧愁,为政虐民,民怨故也;徵声哀哭,事烦民劳,君淫佚;羽声倾危,则国不安。"[⑥]这段论述与传统的宫、商、角、徵、羽对应君、臣、民、事、物是一致的。音律不和,则相应地出现问

① 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第566—568页。
② 同上书,第543—557页。
③ 同上书,第538页。
④ 同上书,第510页。
⑤ 同上书,第543页。
⑥ 同上书,第566页。

题,比如商为臣,则"商声欹散,邪官不理";角为民,则"角声忧愁,为政虐民";徵为事,所以"徵声哀哭,事烦民劳";羽为物,所以"羽声倾危,则国不安",根据《乐记》,羽乱则财匮,则国不安也。《开元占经》关于音律的论述,与《乐纬》、《乐记》的内在逻辑完全符合,比如"羽乱则危,其财匮,百姓枯竭为旱"这一条,其根据即羽为物,所以羽乱则危,物资缺乏。

与太平之乐,五音和谐相对应,则有"亡国之音"等。《旧唐书》卷二八《音乐一》记太宗论乐事云:

> 太宗曰:"礼乐之作,盖圣人缘物设教,以为撙节,治之隆替,岂此之由?"御史大夫杜淹对曰:"前代兴亡,实由于乐。陈将亡也,为《玉树后庭花》;齐将亡也,而为《伴侣曲》,行路闻之,莫不悲泣,所谓亡国之音也。以是观之,盖乐之由也。"太宗曰:"不然,夫音声能感人,自然之道也,故欢者闻之则悦,忧者听之则悲。悲欢之情,在于人心,非由乐也。将亡之政,其民必苦,然苦心所感,故闻之则悲耳。何有乐声哀怨,能使悦者悲乎? 今《玉树》、《伴侣》之曲,其声具存,朕当为公奏之,知公必不悲矣。"尚书右丞魏徵进曰:"古人称:'礼云礼云,玉帛云乎哉! 乐云乐云,钟鼓云乎哉!'乐在人和,不由音调。"太宗然之。①

这是一段很有名的史料,多用来说明太宗和魏徵的唯物主义思想。杜淹将陈亡归结于《玉树后庭花》②,北齐灭亡归结于《伴侣曲》,并且提出,这两首曲子曲调哀伤,"行路闻之,莫不悲泣","所谓亡国之音也"。魏徵附和太宗,提出"乐在人和,不在音调"。不过,如果我们仔细考察魏徵在《隋书》中的相关论述,就会发现完全不同的一个魏徵。《隋书》解释南陈的灭亡,云:

---

① 《旧唐书》卷二八《音乐一》,第1041页。

② 《玉树后庭花》曲谱参看 Laurence Picken, *Music from the Tang Court* 3, Cambridge University Press, 1985, pp. 1－19. 郭茂倩《乐府诗集》(北京:中华书局,1979年,第680页)引《五行志》(已佚,Picken 认为此书与《五行大义》有关)云:"时人以歌谶,此其不久兆也。"

> 梁自大同之后，雅道沦缺，渐乖典则，争驰新巧。简文、湘东，启其淫放，徐陵、庾信，分路扬镳。其意浅而繁，其文匿而彩，词尚轻险，情多哀思。格以延陵之听，盖亦亡国之音乎！①

又论隋炀帝之亡云：

> 炀帝不解音律，略不关怀。后大制艳篇，辞极淫绮。令乐正白明达造新声，创《万岁乐》、《藏钩乐》、《七夕相逢乐》、《投壶乐》、《舞席同心髻》、《玉女行觞》、《神仙留客》、《掷砖续命》、《斗鸡子》、《斗百草》、《泛龙舟》、《还旧宫》、《长乐花》及十二时等曲，掩抑摧藏，哀音断绝。②

《隋书》批评隋炀帝"不解音律"，所作新声，"掩抑摧藏，哀音断绝"，暗示其为"亡国之音"。其实隋炀帝对音乐还是比较重视的，并非"不解音律"③。甚至魏徵自己已经辩驳过的陈朝的灭亡，《隋书》这样评论：

> 陈后主于清乐中造《黄骊留》及《玉树后庭花》、《金钗两鬓垂》等曲，与幸臣等制其歌词，绮艳相高，极于轻荡，男女唱和，其音甚哀。④

所谓"绮艳相高，极于轻荡，男女唱和，其音甚哀"，与《隋书》对隋炀帝音乐的评价，如出一辙。

"亡国之音"往往是被用作政治预测，是亡国的一个原因和征兆，而不

---

① 《隋书》卷七六《文学传》，第1729页。《北史》也持相同观点，认为"梁自大同之后，雅道沦缺，渐乖典则，争驰新巧。简文、湘东启其淫放，徐陵、庾信分路扬镳。其意浅而繁，其文匿而彩，词尚轻险，情多哀思，格以延陵之听，盖亦亡国之音也"。参看《北史》卷八三《文苑传》，第2782页。

② 《隋书》卷一五《音乐下》，第379页。

③ 《隋书》卷六七《裴蕴传》（第1574—1575页）云："大业初，考绩连最。炀帝闻其善政，征为太常少卿。初，高祖不好声技，遣牛弘定乐，非正声清商及九部四舞之色，皆罢遣从民。至是，蕴揣知帝意，奏括天下周、齐、梁、陈乐家子弟，皆为乐户。其六品已下，至于民庶，有善音乐及倡优百戏者，皆直太常。是后异技淫声咸萃乐府，皆置博士弟子，递相教传，增益乐人至三万余。"

④ 《隋书》卷一三《音乐上》，第309页。

是亡国之后的音乐才被称为“亡国之音”。“亡国之音”有没有什么内在的理论依据呢？或者仅仅是笼统的、并无具体解释的概括？魏收《魏书》卷一九〇《乐志五》论道：

> 大乐感于风化，与世推移，治国之音安以乐，亡国之音哀以思，随时隆替，不常厥声。延陵历听诸国，盛衰必举，盖所感者着，所识者深也。①

《晋书》卷一六《律历上》也云：

> 荀勖造新钟律，与古器谐韵，时人称其精密。惟散骑侍郎陈留阮咸讥其声高，声高则悲，非兴国之音，亡国之音。亡国之音哀以思，其人困。今声不合雅，惧非德正至和之音，必古今尺有长短所致也。②

《魏书》和《晋书》都提到“亡国之音哀以思”。晋朝阮咸所谓的“声高则悲，非兴国之音，亡国之音”，与《乐纬》所谓“羽从宫，往而不反，是谓悲”，在乐理上是一致的。

《唐会要》卷三四《论乐》记载神龙二年中宗禁止淫声、过声、凶声、慢声事：

> 〔神龙二年〕九月，敕三品已上，听有女乐一部。五品已上，女乐不过三人，皆不得有钟磬。乐师凡教乐，淫声、过声、凶声、慢声，皆禁之。淫声者，若郑卫；过声者，失哀乐之节；凶声者，亡国之音，若桑间濮上；慢声者，惰慢不恭之声也。

这道圣旨基本上是从音乐角度进行管理的，它给出了“淫声”、“过声”、“凶

---

① 《魏书》卷一九〇《乐志五》，第2826页。
② 《晋书》卷一六《律历上》，第491页。

声”、“慢声”的范围，指出“凶声者，亡国之音”。隋代李纲给太子杨勇上书：

> 隋开皇末，为太子洗马。皇太子勇尝以岁首宴宫臣，左庶子唐令则自请奏琵琶，又歌《武媚娘》之曲。纲白勇曰：“令则身任宫卿，职当调护，乃于宴座自比倡优，进淫声，秽视听。事若上闻，令则罪在不测，岂不累于殿下？臣请遽正其罪。”①

《乐府诗集》引编撰于晚唐五代的《乐苑》云：“《舞媚娘》、《大舞媚娘》，并羽调曲也。《唐书》曰：‘高宗永徽末，天下歌《舞媚娘》，未几，立武氏为皇后。’按陈后主已有此歌，则永徽所歌，盖旧曲云。”②这首曲子被李纲视为“淫声”，唐高宗时期又被视为武则天上台的预兆。

北齐灭亡被《北齐书》和《北史》归结到幼主被中官奶媪以“丽色淫声”教坏③。开皇八年三月戊寅，隋文帝下诏讨伐陈朝，给陈叔宝安的一个罪名就是沉迷于“淫声”④。陈朝灭亡之后，隋文帝毁所得秦汉三大钟，越二大鼓。又设亡陈女乐，谓公卿等曰：

> 此声似啼，朕闻之甚不喜，故与公等一听亡国之音，俱为永鉴焉。⑤

武平一因为胡乐的流传，批评道：“胡乐施于声律，本备四夷之数，比来日益流宕，异曲新声，哀思淫溺。”⑥古人所谓“亡国之音”，也并非感性地表达而已，实际上它有非常具体的表述，有特定指向的音乐类型，也有内在的理论依据。

---

① 《旧唐书》卷六二《李纲传》，第2373—2674页。
② 《乐府诗集》卷七三《杂曲歌辞》十三“舞媚娘”，第1041页。
③ 《北齐书》卷八《幼主本纪》，第115页。《北史》卷八《幼主本纪》，第302页。
④ 《隋书》卷二《高祖本纪》，第29—30页。
⑤ 《北史》卷一一《高祖本纪》，第415页。
⑥ 《新唐书》卷一一九《武平一传》，第4293页。

六、余论:重新认识古人的知识

以“同情”古人的态度,体会古人的逻辑,能够帮助解读很多我们以前忽视的史料。这样的史料有很多,比如《乐书》云:“唐自天后末,《剑器》入《浑脱》,始为犯声之始。《剑器》宫调,《浑脱》角调;以臣犯君,故有犯声。”以当时的音乐理论解释,宫为君,角为臣,角调犯入宫调,则预示着臣犯君。故天后末《剑器》入《浑脱》,实则是安禄山叛乱的征兆。又有歌谣与政治宣传之关系,如高祖时歌《桃李子》,太宗歌《破阵乐》,高宗歌《侧堂堂》,天后歌《武媚娘》,韦后时歌《桑条韦》,等等。此类记载,不胜枚举。

回到本文之初所引王令言事,王令言依据当时关于音乐的“一般知识”和“普遍观念”,推断隋炀帝去而不返。在今人看来显得怪异,但是他的推理逻辑,却正是来自当时一般士人所能理解的知识和观念。今人视为怪诞荒谬的知识,当时却正是最大的“理性”。《隋书》、《旧唐书》中不厌其烦地记载五行、祥瑞、音乐、礼仪、天文等,正是他们觉得这是当时非常重要的知识[①]。今人以“文饰之具”视之,大谬也。

退而论之,西方学术以前认为理性的宗教(rational religion)和巫术(magic)是相对的概念。但是 Peter Brown 在探讨中世纪欧洲的巫术信仰(magic beliefs)时指出,这一信仰并不局限于没有文化的普通大众,实际上教士和有文化的人也同样投入这样的信仰,阶级差别和教育差别并没有在宗教实践层面上有多大的差别反映[②]。Richard Kieckhefer 认为,超自然(supernatural)在中世纪生活中是非常普遍的一种文化因素。中世纪

---

① Richard Kieckhefer 认为,巫术在中世纪一些时期,代表的是当时的理性主义。推而广之,我国史书中关于五行、祥瑞、音乐、礼仪、天文等的记载,也正是当时的主流认识。参看氏著 “The Specific Rationality of Medieval Magic”, *The American Historical Review* 99, no. 3 (1994): 813 - 836.

② Peter Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 19.

不论正统教会还是普通大众，相信“巫术”是完全“理性”的选择[1]。就本文所讨论的音律而言，在我们看来是非理性、“封建迷信”、“零碎”、“不科学”，但是以中古时代的精英和大众的观点，它是一种可信的知识，有它内在的逻辑。而这种逻辑一旦为大众所认知和接受，就能影响政治大势。笔者此文的一个重要目的，即在强调：我们如今视为零碎的、迷信的东西，是古人知识体系的重要组成部分，并且在当时的政治社会生活中发挥着重要的作用。如果要真切体会古人的思想与行动，必须去除现代知识的傲慢，“与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情”[2]。

---

① Richard Kieckhefer, “The Specific Rationality of Medieval Magic”, *The American Historical Review* 99, no. 3 (1994): 813 - 836.

② 陈寅恪《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，收于《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1982年，第247页。

第二章
祥瑞抑或羽孽：五色大鸟与中古时代的政治宣传

唐武德元年（618），隋末群雄逐鹿的战争仍在激烈进行中。在这一年，李渊建立唐朝，窦建德也因祥瑞改元“五凤”，称夏国。《旧唐书》云：

> 武德元年冬至日，于金城宫设会，有五大鸟降于乐寿，鸟数万从之，经日而去，因改年为五凤。有宗城人献玄珪一枚，景城丞孔德绍曰：“昔夏禹膺箓，天锡玄珪。今瑞与禹同，宜称夏国。”建德从之。①

对窦建德集团而言，此年发生的是“凤凰来翔”的大瑞，这也是窦建德改元“五凤”的原因。然而《旧唐书》却记此事为“五大鸟降于乐寿”，从根本上否认了窦建德能招致凤凰。“大鸟”，如下文所论，即所谓“五色大鸟”，似凤，但非瑞祥，反是羽虫之孽。凤凰为祥瑞、“五色大鸟”为妖异的观念贯穿整个汉唐时代，实为此期政治思想的重要内容，而又事涉纬学、占卜等诸多方面，是理解汉唐间政治思想与政治活动、纬学流传与演变、占卜传统与政治的一大关键，也为重新梳理灾异和祥瑞的关系提供了一个难得

---

① 《旧唐书》卷五四《窦建德传》，北京：中华书局，1975 年点校本，第 2237—2238 页。《新唐书》卷八五《窦建德传》（北京：中华书局，1975 年，第 3699 页）记载略同。

的样本。这一问题前代学者关注不多[①]，本文拟以纬书中有关“五色大鸟”的条目，结合具体的历史记载，梳理其内在逻辑，进而论述这一观念如何影响汉唐间政治的起伏，并就纬学等相关内容进行有益的抉发。

一、纬书中的“五色大鸟”

有关五色大鸟的论述，多出自《乐纬》，例如唐萨守真麟德三年（666）撰《天地瑞祥志》引《乐纬》云：

> 焦明，南方鸟也，状似凤皇，鸠喙，疏翼，负（圆）尾，身礼、戴信、婴仁、膺智、负义，至则水之灭（感），为水备也。
>
> 发明，东方鸟也，状似凤皇，鸟（乌）喙，大颈，羽翼，又大足胫，身仁、戴智、婴义、膺信、负礼，至则兵丧之感，为兵备也。
>
> 鹔鷞，西方鸟也，状似凤皇，鸠喙，专（圆）形，身义、戴信、婴仁、膺智、负礼，至则旱役之灭（感），为旱备也。
>
> 幽昌，北方鸟也，状似凤皇，锐喙，小头，大身，细足，脏翼若鳞叶，身智、戴义、婴信、膺仁、负礼，至则旱之感，为旱备也。[②]

《天地瑞祥志》引上述文字时记为《乐斗图》，安居香山和中村璋八将其正确地比定为《乐纬·叶图征》。所谓《乐斗图》就是《乐叶图(徵)》。《南齐书·五行志》云：“案《乐纬·叶图征》云：‘焦明鸟质赤，至则水之感也。’”[③]

---

① 就笔者所见，仅松浦史子《似凤四凶鸟之来历——以日本尊经阁文库本〈天地瑞祥志〉引〈乐斗图〉为端绪》（《兴大中文学报》27（增刊），2010年12月，第331—359页）进行过一些基础的探讨，后收入氏著《魏晋六朝における〈山海经〉の受容とその展开》，东京：汲古书院，2012年，第231—256页。

② 《天地瑞祥志》卷一八《禽总载》，尊经阁文库本。笔者是古委会项目“《天地瑞祥志》校注并研究”的参与者之一。安居香山、中村璋八《纬书集成》（中译本，石家庄：河北人民出版社，1994年）也有录文，第561页。

③ （梁）萧子显《南齐书》卷一九《五行志》，北京：中华书局，1972年，第376页。对《乐纬·叶图征》的研究比较缺乏，甚至有学者将其读成《叶图微》，参看王步贵《论纬书〈乐图微〉的思想》，《社会科学辑刊》1992年第4期，第20—23页。

可证。《天地瑞祥志》所引内容，可与《续汉书·五行二》相互对照：

安帝延光三年二月戊子，有五色大鸟集济南台，十月，又集新丰，时以为凤皇。或以为凤皇阳明之应，故非明主，则隐不见。凡五色大鸟似凤者，多羽虫之孽。是时安帝信中常侍樊丰、江京、阿母王圣及外属耿宝等谗言，免太尉杨震，废太子为济阴王，不悊之异也。章帝末，号凤皇百四十九见。时直臣何敞以为羽孽似凤，翱翔殿屋，不察也。臣昭曰：已论之于敞传。记者以为其后章帝崩，以为验。案宣帝、明帝时，五色鸟群翔殿屋，贾逵以为胡降征也。帝多善政，虽有过，不及至衰缺，末年胡降二十万口，是其验也。帝之时，羌胡外叛，谗慝内兴，羽孽之时也。《乐叶图征》说五凤皆五色，为瑞者一，为孽者四。《叶图征》曰："似凤有四，并为妖：一曰鹔鷞，鸠喙，圆目，身义、戴信、婴礼、膺仁、负智，至则旱役之感也；二曰发明，乌喙，大颈，大翼，大胫，身仁、戴智、婴义、膺信、负礼，至则丧之感也；三曰焦明，长喙，疏翼，圆尾，身义、戴信、婴仁、膺智、负礼，至则水之感也；四曰幽昌，兑（锐）目，小头，大身，细足，胫若鳞叶，身智、戴信、负礼、膺仁，至则旱之感也。"①

《天地瑞祥志》五色大鸟条与《后汉书·五行志》同为引述《乐叶图征》，但是文字出入较大。《天地瑞祥志》文字错误较多，盖传抄过程中不断积累所致，而《续汉书》志的流传过程受到官方资源的保障，所以文字更加接近原文。比如"焦明"条，《天地瑞祥志》云其"负尾"，据《续汉书·五行志》可知是"圆尾"；《天地瑞祥志》作焦明"至则水之灾，为水备也"，从逻辑上讲不通，水已灾，何须为之备？据《续汉书·五行志》可知原文当为"水之感"。又比如"鹔鷞"条，《天地瑞祥志》作"鸠喙专形"，当作"圆形"，"旱役之灾"当为"旱役之感"。"幽昌"条《天地瑞祥志》作"脏翼若鳞叶"，据《续汉书·五行志》可改为"胫若鳞叶"。但《天地瑞祥志》以四方配四鸟，则又

① 《续汉书》志第一四《五行二》，北京：中华书局，1973年点校本，第3300—3301页。

可补《续汉书·五行志》之缺。

《叶图征》已经指出“似凤有四,并为妖”,据《续汉书》的记载可知,“凡五色大鸟似凤者,多羽虫之孽”的观念,已经深入人心,所以在安帝、章帝时出现的“五色大鸟”,有人以为是凤凰,也有人认为是“羽孽似凤”。许慎《说文解字·鸟部》记“凤”字曰:

> 凤,神鸟也。天老曰:“凤之象也,麐前鹿后,蛇颈鱼尾,龙文虎背,燕颔鸡喙,五色备举。出于东方君子之国,翱翔四海之外,过昆仑,饮砥柱,濯羽弱水,莫宿风穴。见则天下大安宁。”①

又记“鹔”云:

> 鹔,鹔鹴也。五方神鸟也。东方发明,南方焦明,西方鹔鹴,北方幽昌,中央凤皇。②

虽然除凤凰之外的四方大鸟也被称为“神鸟”,但是在纬书之中,两者的象征意义决然不同。唐人著述中多引用纬书条目,除了《天地瑞祥志》之外,瞿昙悉达《开元占经》也多引《乐纬》有关“五色大鸟”的内容,给我们保存了珍贵的资料。不过《开元占经》的性质决定了它选取的内容多与星占有关③:

> “镇星(土星)不逆行,则凤皇至。”“宫音和调,填星如度,不逆,则凤皇至。”(《开元占经》卷三八引自《乐动声仪》)
>
> “角音知(和)调,则岁星常应。太岁月建以见,则发明主为兵备。”“发明,金精鸟也。金既克木,又兵象也。”(《开元占经》卷二三引

---

① 黄帝及天老视凤凰为昭示仁义及治致太平的象征性瑞应,相关讨论参看葛志毅《天老与黄老考释》,《史学集刊》2008 年第 1 期,第 42—48 页。

② 许慎撰,段玉裁注《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981 年,第 261—262 页。

③ 比如巫成星占的基本概念和一般原理,就体现在《开元占经》所引的条文中,参看李勇《〈开元占经〉中的巫咸占辞研究》,《自然科学史研究》第 13 卷第 3 期,1994 年,第 215—221 页。

自《乐动声仪》)

“征音和调，则荧惑日行四十二分度之一，伏五月得其度，不及明从晦者，则动应制，致焦明，至则有雨，备，以乐之和。”(《开元占经》卷三〇引自《乐动声仪》)①

“玄戈，宫也，以戊子候之。宫乱则荒，其君骄，不听谏，佞臣在侧；宫和，则(利)致凤凰，颂声作。”(《开元占经》卷六五引自《乐动声仪》)②

从这几条来看，《乐纬》将星相、音律和祥瑞联系在一起，在一个统一的宇宙世界内进行解释，比如音律上“宫音和调”，反映在星相上则是“填星如度”，最终的结果则是“凤皇至”，“凤皇至”则为太平之瑞，反映了政治上的成功。而音律上的“角音和调”，反映在星相上则是“岁星常应，太岁月建以见”，反映在政治上则是发明飞来，兆示将有兵乱。其他相关的纬书条目还有：

《乐纬·叶图征》云：“五音克谐，各得其伦，则凤凰至。冠类鸡头，燕喙蛇头，龙形麟翼，鱼尾五采，不啄生虫。”③

“宫致凤皇，身信；羽致幽昌，身智。”“角致发明，身仁，徵致焦明，身礼；商致鹔鹴，身义；羽致幽昌，身智；宫致凤皇，身信。”④

“是以清和上升，天下乐其风俗，凤皇来仪，百兽率舞，神龙升降，灵龟宴宁。”⑤

将相关记载稍作梳理如下表：

---

① 以上诸条均出自安居香山、中村璋八《纬书集成》，第543—544页。
② 同上书，第568页。
③ 同上书，第559页。
④ 同上书，第568页。
⑤ 同上书，第565页。

音律	星 相	祥瑞或羽孽	大 鸟 外 形
宫音和调	镇星不逆行,等	凤皇至(太平之应)	冠类鸡头,燕喙蛇头,龙形麟翼,鱼尾五采,不啄生虫
角音和调	岁星常应,太岁月建以见,等	发明至(兵丧之感)	乌喙,大颈,大翼,大胫,身仁、戴智、婴义、膺信、负礼
徵音和调	荧惑日行四十二分度之一,伏五月得其度,不及明从晦者等	焦明至(水之感)	长喙,疏翼,圆尾,身义、戴信、婴仁、膺智、负礼
羽音和调		幽昌至(旱之感)	锐目,小头,大身,细足,胫若鳞叶,身智、戴信、负礼、膺仁
商音和调		鹔鹴至(旱役之感)	鸠喙,圆目,身义、戴信、婴礼、膺仁、负智

敦煌文书 P. 2683《瑞应图》最尾有此四种类凤羽孽,可见此为中古时代之一般常识。萨守真和瞿昙悉达同为唐代天文历法方面的重要人物,他们对《乐纬》的频繁引述,足以证明《乐纬》所承载的知识,在 7、8 世纪依然为知识体系的重要组成部分。《隋书·经籍志》将《乐纬》归为"经部",正是体现了当时知识界对它的认识和定位:它首先依然属于经学内容,被视为政治理论的重要著作,其次才是一部音乐类著作。《隋书·经籍一》著录:"《乐纬》三卷,宋均注。梁有《乐五鸟图》一卷,亡。"[①]在《乐纬》之后著录《乐五鸟图》,也间接证明《乐纬》对"五色大鸟"频繁论述并非偶然,祥瑞和灾异正是天人感应的重要途径,《乐纬》首先关注的是如何致天命的问题。

朱彝尊《经义考》认为《后汉书·五行志》所载"五凤"条,即为《乐五鸟图》之文。安居香山、中村璋八已经辨明其非[②]。《论衡·讲瑞篇》有"五鸟之记"之说,黄晖注曰:"五鸟,即谓五色大鸟。此《五鸟记》,盖纬书也。"[③]梁武帝对《乐纬》非常重视,撰有《钟律纬》6 卷、《乐论》3 卷、《乐义》11 卷、

① 《隋书》卷三二《经籍一》,北京:中华书局,1973 年点校本,第 940 页。
② 《纬书集成》,第 51 页。
③ 黄晖《论衡校释》,北京:中华书局,1990 年,第 738 页。

《乐社大义》10卷[①]。所以在南梁时期撰成《乐五鸟图》也是顺理成章之事。《乐纬》三篇的篇名为《乐动生仪》、《乐叶图征》和《乐稽耀嘉》,《乐五鸟图》显然是模仿《乐纬》篇名所撰,这也是为什么《隋书·经籍志》将其列于《乐纬》之后的原因。凡谶纬书都有图,所谓图谶,或许《乐五鸟图》是梁人增补《叶图征》之图。《天地瑞祥志》论"五色大鸟",引自《叶图征》,虽然图未留下,但是原来有图的地方明显空余,显示原来确曾有图。

另外,唐李善注《文选》扬雄《羽猎赋》:"崇哉乎德,虽有唐虞、大夏、成周之隆,何以侈兹!"李善注曰:"《周易》曰:'先王以作乐崇德。'《乐录图》曰:'成康之隆,妖孽灭也。'"[②]"成康之隆,妖孽灭也"这样的表述方式,很像出自谶纬之书。而《乐录图》,与《天地瑞祥志》将《乐叶图(徵)》写作《乐斗图》类似,或许也是《叶图征》的误抄。但是也有可能《乐录图》与《乐五鸟图》一样,是后人补撰的仿《乐纬》类作品[③]。

为什么《乐纬》会大量讨论凤凰之瑞和羽虫之孽?或在《乐纬》编纂之时,凤凰之瑞是当时重要的话题,比如西汉宣帝时期,凤凰之瑞屡屡被提起,这或可作为《乐纬》是编纂于西汉后期的一个佐证。另外,有些学者比如郭沫若,认为凤凰本就是风神和音乐之神[④],所以《乐纬》中大量讨论凤凰就不难理解。凤凰作为重要的祥瑞,在古代文献中被反复记载转述,《宋书》卷二八《符瑞中》描述"凤皇"具有代表性:

> 凤凰者,仁鸟也。不刳胎剖卵则至。或翔或集。雄曰凤,雌曰凰。蛇头燕颔,龟背鳖腹,鹤颈鸡喙,鸿前鱼尾,青首骈翼,鹭立而鸳鸯思。首戴德而背负仁,项荷义而膺抱信,足履正而尾系武。小音中钟,大音中鼓。延颈奋翼,五光备举。兴八风,降时雨,食有节,饮有仪,往有文,来有嘉,游必择地,饮不妄下。其鸣,雄曰"节节",雌曰

---

① 《隋书》卷三二《经籍一》,第926—927页。
② 萧统著,唐李善注《文选》,上海:上海古籍出版社,1986年,第397页。
③ 对《乐录图》的简单研究,参看朱旭强《〈乐录图〉考》,《西南民族大学学报》(人文社科版)2006年第4期,第210—212页。不过作者对其思想意义、源流背景毫无揭示,只是做了文献学的简单梳理。
④ 郭沫若《卜辞通纂》卷二,北京:科学出版社,1983年,第82页。

> “足足”。晨鸣曰发明，昼鸣曰上朔，夕鸣曰归昌，昏鸣曰固常，夜鸣曰保长。其乐也，徘徘徊徊，雍雍喈喈。唯凤皇为能究万物，通天祉，象百状，达王道，率五音，成九德，备文武，正下国。故得凤之象，一则过之，二则翔之，三则集之，四则春秋居之，五则终身居之。[1]

唐慧琳《一切经音义》曰：“五色而有文章名曰凤凰。”又曰：“神鸟也，出东方君子之国。”[2]隋萧吉《五行大义》将凤作为“羽虫之长”、“羽虫之精”，并引《钩命诀》论曰：“失仁则龙麟不舞，失礼则鸾凤不翔，失智则黄龙不见，失义则白虎不出，失信则元龟不见。”[3]在整个汉唐时代，凤凰来翔被视为重要的祥瑞，是天下太平的征兆，也是对君主统治成就的肯定。但是与其相对的“五色大鸟”，则被指为羽虫之孽，不但不是祥瑞，反是灾异。

二、鸟情占传统中的“五色大鸟”

“五色大鸟”能够影响思想，搅动政治，也需要从中古时代的鸟情占传统来理解。唐初李淳风作《乙巳占》[4]论道：

> 至于天道神教，福善祸淫，谴告多方，鉴戒非一。故列三光以垂照，布六气以效祥，候鸟兽以通灵，因谣歌而表异。

已经指出给鸟兽通灵，可以给政治提供借鉴。即便到了隋唐之际，鸟情占

① 《宋书》卷二八《符瑞中》，上海：中华书局，1974 年点校本，第 792—793 页。

② 慧琳《一切经音义》卷四，《大正藏》第 54 册，第 331 页下。

③ 相关论述如：“羽虫三百六十，凤为之长；毛虫三百六十，麟为之长；甲虫三百六十，龟为之长；鳞虫三百六十，龙为之长；倮虫三百六十，人为之长。”“毛虫之精曰麒麟，羽虫之精曰凤，介虫之精曰龟，鳞虫之精曰龙，倮虫之精曰圣人。”并引《左传》曰：“麟凤五灵，王者之嘉瑞。”参看隋萧吉《五行大义》第 24《论禽虫》，江苏古籍出版社影印《宛委别藏》版，1988 年，第 70 册，第 312—335 页。

④ 关于《乙巳占》的研究，参看关增建《李淳风及其〈乙巳占〉的科学贡献》，《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2002 年第 1 期，第 121—131 页；刘乐贤《敦煌卷子与〈乙巳占〉对读一例》，中国文物研究所编《出土文献研究》第 6 辑，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 266—270 页。

依然在国家政治生活中不可或缺。乃至论兵“或验之风鸟七曜，或参以阴阳日辰”①。《天地瑞祥志》卷一八《禽总载》、《开元占经》卷一一五《鸟休征》、《鸟咎征》，均是汇载鸟情占的有关知识。《隋书·经籍志》著录鸟情占的著作甚多，包括《战斗风角鸟情》三卷、《风角鸟情》一卷（翼氏撰）、《风角鸟情》二卷（仪同临孝恭撰）、《鸟情占》一卷（王乔撰）、《鸟情逆占》一卷、《鸟情书》二卷、《鸟情杂占禽兽语》一卷、《占鸟情》二卷、《六情鸟音内秘》一卷（焦氏撰）②。《旧唐书·经籍下》也著录有《风角鸟情》二卷（刘孝恭撰）、《鸟情占》一卷（耿询撰）、《鸟情逆占》一卷（管辂撰）③。著述之丰富，可见一斑，同时也足证鸟情占直到隋唐时代依然是重要的知识和学问。隋代太史丞耿询精通天文算术，同时也以鸟情占著称④。而依据鸟情推断政治走向，判断社稷吉凶，在中古时代依然非常普遍存在。

例如“小鸟生大鸟，王者土地开辟则至”⑤的观念，就反复被用于政治宣传和政治论述，其中最典型的是永徽五年（654）七月辛巳，“有小鸟如雀，生大鸟如鸠于万年宫皇帝旧宅”⑥。这一年工部尚书阎立德领丁夫四万筑长安罗郭，高宗从三月就离开长安到麟游万年宫⑦居住，直到九月丁

---

① 杜佑《通典》卷一六二《兵典·推人事破灾异》。

② 《隋书》卷三四《经籍志》，第1030页。

③ 《旧唐书》卷四七《经籍下》，第2043页。西夏皇帝元昊尊号中有“风帝”、“风角”或“风角城皇帝”，《夏圣根赞歌》有“风角圣王神瘫军，骑在马上奋力以此开国土”的词句，风角为古代占候之法，以五音占候而定吉凶。参看李范文《西夏陵墓出土残碑粹编》，北京：文物出版社，1984年，第12页。

④ 《北史》卷八九《艺术上·耿询传》（北京：中华书局，1974年点校本，第2951页）云：“耿询字敦信，丹杨人也。滑稽辩给，伎巧绝人。……高智宝以玄象直太史，询从之受天文算术。询创意造浑天仪，不假人力，以水转之，施于阁室中，使智宝外候天时，动合符契。世积知而奏之，文帝配询为官奴，给太史局……以询守太史丞。宇文化及弑逆之后，从至黎阳，谓其妻曰：‘人事，远察天文，宇文必败，李氏当王，吾知所归矣。’谋欲去之，为化及所杀。著《鸟情占》一卷，行于世。”

⑤ 《宋书》卷二九《符瑞下》，第866页。关于“王者土地开辟”的其他祥瑞，还有“金牛”的出现，所谓“金牛，瑞器也。王者土地开辟，则金牛至。”参看唐徐坚《初学记》（北京：中华书局，1962年）卷九《帝王部》引《孙氏瑞应图》，第203页。

⑥ 《旧唐书》卷四《高宗本纪》，第73页。

⑦ 即隋代仁寿宫、太宗时的九成宫，隋文帝及唐初三帝都屡次行幸，与隋代及唐初政治起伏有密切的关系。很多政治事件，包括隋炀与太宗的夺嫡事件，都与之相关，因此具有强烈的政治象征意涵。

西，才离开那里回到长安。也就是说，七月万年宫发生"小鸟孕大"的祥瑞时，恰好高宗就在万年宫。而祥瑞发生的地点，居然就是高宗在万年宫的旧宅。皇帝旧宅在政治上的强烈宣示意涵，从高祖通义坊旧宅的例子即可明了。据《旧唐书·睿宗本纪》云：

> 〔景云二年(711)〕八月乙卯，诏以兴圣寺是高祖旧宅，有柿树，天授中(690—692)枯死，至是重生，大赦天下。其谋杀、劫杀、造伪头首并免死配流岭南，官典受赃者特从放免。天下大酺三日。①

通义坊为高祖龙潜旧宅，武德元年立为通义宫，贞观元年立为兴圣尼寺。立有皇祖以下四庙②。因此这一宅邸发生的一举一动都被赋予了政治意涵。柿树在天授中枯死，显然是比附武则天于690年登基称帝，取代李唐建立武周；而其于景云二年重生，则是重大的祥瑞，象征李唐皇室的复兴。因此睿宗大事宣扬，大赦天下，乃是昭告宇内，李唐天命所归，不容篡夺。与高祖旧宅一样，高宗旧宅的一举一动，也是兹事体大。而发生在永徽五年的"小鸟孕大"之瑞，在当时定然是大肆宣传。《旧唐书》将此条内容记于吐蕃进贡之前，似乎大有深意，似乎暗示高宗统治之下，国家强盛，四夷安抚③。

利用鸟情进行政治宣传、推断政治前景不但为皇权所利用，而且广泛存在于社会各个阶层中。唐末高骈以"野鸟入室，军府将空"的鸟情占，拒绝出兵援救京师④。归义军时期的敦煌为了建立合法性论述，也广泛运用了各种谶纬、祥瑞之说，包括鸟情占⑤。仅据正史引鸟情占条目，并对比相应政治变动，就可窥一斑。比如《新唐书》卷三四《五行一》"羽虫之孽"

---

① 《旧唐书》卷七《睿宗本纪》，第157—158页。

② 徐松撰，李建超增订《增订唐两京城坊考》，西安：三秦出版社，1996年，第169页。

③ 七月发生"小鸟孕大"，八月"辛未，吐蕃使人献马百匹及大拂庐可高五丈，广袤各二十七步"。参《旧唐书》卷四《高宗本纪》，第73页。

④ 《旧唐书》卷一八二《高骈传》，第4075页。

⑤ 相关讨论，参看余欣《符瑞与地方政权的合法性构建：归义军时期敦煌瑞应考》，《中华文史论丛》2010年第4期，第325—378页。

条云：

> 〔光启二年〕七月，中条山鹊焚其巢。三年七月，鹊复焚巢。京房《易传》曰："人君暴虐，鸟焚其舍。"①

这条占语出自京房《易传》，同时也是六十四卦之一的旅卦的上九爻辞，原文为："鸟焚其巢，旅人先咲后号咷。丧牛于易，凶。""言王者处民上，如鸟之处巢也，不顾百姓，百姓畔而去之，若鸟之自焚也，虽先快意说咲，其后必号而无及也。百姓丧其君，若牛亡其毛也，故称凶。"②京房必熟知《周易》，所以将其爻辞，改造成占语。引用此条占语进行政治讨论，仅就正史而言，不但出现在汉代，而且见于《新唐书》，可见其对政治影响甚深。

"五色大鸟"是鸟情占的重要部分。梁萧子显《南齐书》卷一九《五行志》记云：

> "建武二年，有大鸟集建安，形如水牸子。其年，郡大水。
>
> 三年，大鸟集东阳郡，太守沈约表云：'鸟身备五采，赤色居多。'案《乐纬·叶图征》云：'焦明鸟质赤，至则水之感也。'"
>
> "〔永明〕三年，大鸟集会稽上虞。其年，县大水。"③

沈约引《叶图征》对焦明的描述，比如"五彩"、"赤色居多"等特征，判断建武三年东阳所现大鸟是"焦明"，又引焦明是水之感的理论，似将大水与焦明的出现连在一起。萧子显将几次大水与焦明的记载放在一起，显为突出天人感应的主题。将大水和焦明连在一起，似是汉唐时代一种普遍观念和一般常识。若无这一知识，自然无法理解为何史书中常常将鸟情与

---

① 《新唐书》卷三四《五行一》"羽虫之孽"条，第891页。

② 《汉书》卷二七《五行志》颜师古注，第1416—1417页。又《汉书》卷九七《孝成许皇后传》，第3979页。

③ （梁）萧子显《南齐书》卷一九《五行志》，北京：中华书局，1972年点校本，第376页。

灾异一起记录。例如《旧唐书》记德宗贞元十年大水：

> “辛未晦，有水鸟集于左藏库，是夜暴雨，大风折木。”①
>
> “十年六月辛丑晦，有水鸟集于左藏库。其夜暴雨，大风拔树。”②
>
> “六月辛未晦，水鸟集左藏库。”③

司马相如《子虚赋》有“捷鸳鸰，掩焦明”一句，裴骃《集解》云：“焦明似凤。”宋衷曰：“水鸟。”④《太平御览》卷一一《天部十一》“雨下”条也云：“焦明，水鸟。”⑤可见焦明和水鸟时常被连在一起。《汉书》卷二七《五行志》云：

> 昭帝时有鹈鹕或曰秃鹙，集昌邑王殿下，王使人射杀之。刘向以为水鸟色青，青祥也。时王驰骋无度，慢侮大臣，不敬至尊，有服妖之象，故青祥见也。野鸟入处，宫室将空。王不寤，卒以亡。京房《易传》曰：“辟退有德，厥咎狂，厥妖水鸟集于国中。”⑥

五色大鸟中的“发明”，因是“兵丧之感”，常常与内乱战争连在一起。《新唐书》卷三四《五行一》记大中十年出现的异鸟云：

> 大中十年三月，舒州吴塘堰有众禽成巢，阔七尺，高一尺。水禽山鸟，无不驯狎。中有如人面、绿毛、绀爪觜者，其声曰“甘”，人谓之甘虫。占曰：“有鸟非常，来宿于邑中，国有兵，人相食。”

又记：“咸通中，吴、越有异鸟极大，四目三足，鸣山林，其声曰‘罗平’。占

---

① 《旧唐书》卷一三《德宗本纪》，第379页。
② 《旧唐书》卷三七《五行志》，第1362页。
③ 同上书，第1368页。
④ 《史记》卷一一七《司马相如列传》，第3036页。
⑤ 《太平御览》卷一一《天部十一》，第54页。
⑥ 《汉书》卷二七《五行志》，第1416页。

曰：'国有兵，人相食。'"[①]罗平鸟自有地方传统，不须赘述[②]。但此鸟情占语也是有其本来传统，即出自京房《易飞候》，占曰："非常之鸟，来宿于邑中，邑有兵。"魏徵《隋书》卷二三《五行下》"羽虫之孽"条以此作为北周兵入邺城、灭亡北齐之应[③]。又《后汉书》卷八二《方术列传》云：

> 杨由字哀(衷)侯，蜀郡成都人也。少习《易》，并七政、元气、风云占候。为郡文学掾。时有大雀夜集于库楼上，太守廉范以问由。由对曰："此占郡内当有小兵，然不为害。"后二十余日，广柔县蛮夷反，杀伤长吏，广柔县属蜀郡，故城在今茂州汶川县西。郡发库兵击之。[④]

虽然史料所载并未说预示兵乱的"非常之鸟"或者"大雀"一定是"发明"，但是两者之间似有密切联系，存在彼此支持援引的特点。所谓"大雀"即为"大鸟"，杨由精通风云占候，自然对"五色大鸟"相当熟悉。又《晋书》记晋明帝驾崩和苏峻、祖约之乱云：

> 明帝太宁三年八月庚戌，有大鸟二，苍黑色，翼广一丈四尺，其一集司徒府，射而杀之，其一集市北家人舍，亦获焉。此羽虫之孽，又黑祥也。及闰月戊子而帝崩，后遂有苏峻、祖约之乱。[⑤]

---

① 《新唐书》卷三四《五行一》，第891—892页。

② 萧登福据《首罗比丘经》"方平记大鸟，当来东南翔"句，揣测可能与董昌造反时所利用的罗平鸟信仰有关。董昌895年即伪位，国号大越罗平。萧由此推测借罗平鸟以造反的事迹，恐不始于唐代董昌，可能在南北朝时已经存在。参看萧登福《月光明王出世信仰及敦煌写卷〈首罗比丘经〉借明王以聚众抗胡的思想研究》，《敦煌学》第27辑，2008年，第352—353页。这种推测恐不正确，鸟情占传统源远流长，并非与罗平鸟这一地方传统相关。董昌或与《转天图经》描述的内容有关。《转天图经》是唐末五代之际出现的一部宣扬末劫来临、天下大乱、明王出世、改朝换代的经谶。自宋以后，历朝均宣布其为左道乱世之"妖书"，下令禁断。其逻辑和《首罗比丘经》极为类似。有关《转天图经》的研究，参看喻松青《〈转天图经〉新探》，《历史研究》1988年第2期，第67—79页。

③ "天统三年九月，万春鸟集仙都苑。京房《易飞候》曰：'非常之鸟，来宿于邑中，邑有兵。'周师入邺之应也。"参《隋书》卷二三《五行下》"羽虫之孽"条，第647页。

④ 《后汉书》卷八二《方术列传》，第2716页。

⑤ 《晋书》卷二八《五行中》，北京：中华书局，1974年点校本，第863—864页。

《晋书》把这两只"翼广一丈四尺"的大鸟作为"羽虫之孽",兆示之后发生的明帝死,苏峻、祖约反的兵丧。这两只大鸟显是"兵丧之感"。作为"兵丧之感"的"发明",特点就是"大翼",与这两只"翼广一丈四尺"的鸟非常相似。囿于史料,我们无法就此断定这两只大鸟就是"发明",但是"五色大鸟"观念必然在其中起到一定影响。

三、政治起伏中的"五色大鸟"

汉代政治中,"五色大鸟"、"凤凰"具有重要的象征意义。宣帝时,曾因五色鸟飞过而下诏禁止弹射飞鸟:"前年夏,神爵集雍。今春,五色鸟以万数飞过属县,翱翔而舞,欲集未下。其令三辅毋得以春夏擿巢探卵,弹射飞鸟。"[①]东汉桓、灵之际,凤凰象征太平之瑞、"五色大鸟"为羽孽的观念已臻成熟,并频繁出现在政治论争之中。比如:

> 桓帝元嘉元年十一月,五色大鸟见济阴已氏。时以为凤皇。此时政治衰缺,梁冀秉政阿枉,上幸亳后,皆羽孽时也。
>
> 灵帝光和四年秋,五色大鸟见于新城,众鸟随之,时以为凤皇。时灵帝不恤政事,常侍、黄门专权,羽孽之时也。众鸟之性,见非常班驳,好聚观之,至于小爵希见枭者,暁见犹聚。[②]

自汉代至南朝宋,凤凰或五色大鸟频繁出现在记载中,沈约《宋书》记载最详,几乎记录了历次凤凰或者五色大鸟事件。比如"汉宣帝甘露三年二月,凤皇集新蔡,群鸟四面行列,皆向凤皇立,以万数",又如"晋穆帝升平四年二月辛亥,凤皇将九子见郧乡之丰城。十二月甲子,又见丰城,众鸟随从"[③]。松浦史子认为,《宋书》对五色大鸟的灾异观念表现淡薄,原来在《后汉书》中被视为"凶兆"的"近似凤凰五色大鸟",在《宋书》中已经被

---

① 《汉书》卷八《宣帝本纪》,第257页。
② 《续汉书》志第十四《五行二》,第3300—3301页。
③ 《宋书》卷二八《符瑞中》,第792—795页。

作为"瑞祥"采录于同书"符瑞志"的"凤凰"项目之中。[①]这种观点恐不正确。其实"五色大鸟"是羽孽的观念，自东汉到唐代都是一而贯之的，从《后汉书》到《旧唐书》，并无差别。与沈约近乎同时代的萧子显，对五色大鸟是羽孽的认识非常清楚。检沈约《宋书》相关记载，也看不出沈约将五色大鸟非凤凰者当作祥瑞。比如《宋书》云："汉灵帝光和四年秋，五色大鸟见新城，群鸟随之。民皆谓之凤皇。"又如："文帝元嘉十四年三月丙申，大鸟二集秣陵民王颢园中李树上，大如孔雀，头足小高，毛羽鲜明，文采五色，声音谐从，众鸟如山鸡者随之，如行三十步顷，东南飞去。扬州刺史彭城王义康以闻。改鸟所集永昌里曰凤皇里。"[②]以《宋书》记汉灵帝光和四年事为例，沈约称其为"五色大鸟"，又记云"民皆谓之凤凰"，显然沈约只是转述当时的情形，并非他个人的观点。

"凤凰"之瑞，最初似与汉朝刘氏的符命联系在一起，后来扩展为各个政权广泛使用的祥瑞。《孔演图》曰："凤，火精。"[③]汉代以火德自居。又《北齐书·樊逊传》记樊逊给皇帝的上表云：

> 自我太岳之后，克广洪业，禹至神宗，舜格文祖。陛下受天之明命，光华日月，爰自纳麓，乃格文祖，仪天地以设官，象星辰而布职。汉家神凤，慚用纪年；魏氏青龙，羞将改号。[④]

显然樊逊着重将凤凰与汉朝连在一起，青龙与曹魏连在一起。晋大安中的张昌起义，宣扬汉祚复兴，有凤凰之瑞。《晋书·张昌传》云：

> 山都县吏丘沈遇于江夏，昌名之为圣人，盛车服出迎之，立为天子，置百官。沈易姓名为刘尼，称汉后，以昌为相国，昌兄味为车骑将

---

① 松浦史子《似凤四凶鸟之来历——以日本尊经阁文库本〈天地瑞祥志〉引〈乐斗图〉为端绪》，第331—359页。如笔者所论，《乐斗图》，实际上就是《乐叶图征》。

② 《宋书》卷二八《符瑞中》，第792—793页。

③ （唐）徐坚《初学记》卷三〇《鸟部》，第723页。

④ 《北齐书》卷四五《樊逊传》，第610页。

军，弟放广武将军，各领兵。于石岩中作宫殿，又于岩上织竹为鸟形，衣以五彩，聚肉于其傍，众鸟群集，诈云凤皇降，又言珠袍、玉玺、铁券、金鼓自然而至。乃下赦书，建元神凤，郊祀、服色依汉故事。其有不应其募者，族诛。①

张昌推沈易为主，改其名为"刘尼"，称汉朝之后，并制造凤凰之瑞，建元"神凤"，服色依汉旧制，似将凤凰与汉朝符命连在一起。又东晋干宝《搜神记》记云：

晋大安中……其秋，张昌贼起。先略江夏，诳曜百姓，以汉祚复兴，有凤凰之瑞，圣人当世。从军者皆绛抹头，以彰火德之祥，百姓波荡，从乱如归。②

据此推断，"凤凰"、"火德"、"汉祚"是连在一起的，共同构成了张昌政治宣传的基调，那就是以为凤凰来翔，宣扬汉祚复兴。又匈奴刘渊登基，也是宣扬继承汉祚，也是运用凤凰之瑞。《太平御览》卷一一九引崔鸿《十六国春秋·前赵录》云：

永凤元年秋七月，凤凰集于蒲子，丞相刘宣等六十四人上尊号。十月，〔刘渊〕僭即皇帝位于南郊，大赦改元〔永凤〕。③

方诗铭认为，以凤凰为"天帝使者"，是原始道教信奉的教义，刘渊是原始道教领袖，所以"凤凰"之瑞，"这完全出于原始道教的信仰，并非一般的将凤凰看作祥瑞"④。这一观点大有启发之处，但将"凤凰"与道教连在一起，

---

① 《晋书》卷一〇〇《张昌传》，第2613页。
② 干宝《搜神记》卷七"牛能言"条，北京：中华书局，2009年点校本，第145—146页。
③ 《太平御览》卷一一九，北京：中华书局，1966年影印本，第575页上栏。
④ 方诗铭《"汉祚复兴"的谶记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义起兵及其他》，《史林》1996年第3期，第4—5页。

似乎不妥。笔者以为，“凤凰”作为太平之瑞，最初似与汉朝符命联系更为密切，但是稍晚即被各个政权借用[①]。它与其他的祥瑞一样，依然主要在五德终始、天人感应的儒家理论体系——特别是纬学内——进行解释。之所以能够起到“百姓波荡，从乱如归”的效果，主要是弥漫在社会中的谶纬思想在起作用，而谶纬的基础，虽然有宗教的涉入，但是主体依然是由儒家学说做根基的。

北魏末年的刘灵助起兵，依然以凤凰之瑞作为主要的政治宣传内容。《北史·刘灵助传》所记甚详：

> 及尔朱荣死，庄帝幽崩。灵助本寒微，一朝至此，自谓方术堪能动众，又以尔朱有诛灭之兆，遂自号燕王、大行台，为庄帝举义兵。驯养大鸟，称为己瑞，妄说图谶，言刘氏当王。又云：“欲知避世入鸟村。”遂刻毡为人象，书桃木为符书，作诡道厌祝法，人多信之。[②]

此处的“大鸟”，即为“五色大鸟”，刘灵助当以之为凤凰，但是《北史》称其为“大鸟”，显示李延寿并不认为刘灵助有招致凤凰的德业。这与《旧唐书》称窦建德的凤凰为“大鸟”的道理显然一样。在刘灵助的例子中，虽然有道术的涉入，但是其论述主体依旧不脱谶纬系统。

三国时期吴国几次改元，都与凤凰之瑞有关。《晋书·五行中》记云：

> 孙亮建兴二年十一月，有大鸟五见于春申，吴人以为凤皇。明年，改元为五凤。汉桓帝时有五色大鸟，司马彪云：“政道衰缺，无以致凤，乃羽虫孽耳。”孙亮未有德政，孙峻骄暴方甚，此与桓帝同事也。案《瑞应图》，大鸟似凤而为孽者非一，宜皆是也。孙皓建衡三年，西苑言凤皇集，以之改元，义同于亮。[③]

---

① 关于汉祚复兴与谶纬、道教、弥勒信仰等各个知识系统的演变关系，参看孙英刚《南北朝隋唐时代的金刀之谶与弥勒信仰》，《史林》2011 年第 3 期，第 56—68 页。

② 《北史》卷八九《艺术上·刘灵助传》，第 2928 页。

③ 《晋书》卷二八《五行中》，第 863 页。

《晋书》认为，孙亮时代出现的五次凤凰来翔，只不过是“五色大鸟”，“五色大鸟”不但不是祥瑞，而且是羽虫之孽。之后的孙皓也因西苑飞来凤凰而改元“凤凰”。孙吴时代频繁利用祥瑞来制造自己上符天命的印象，是跟当时复杂的政治局势有关。[①]孙亮改元“五凤”(254—256)，似是对汉宣帝时改元“五凤”(前57—前54)的模仿，到了隋末战争中，窦建德也因有“五大鸟”降临他的统治中心乐寿而改元“五凤”(618—621)。

隋末战争中，群雄多有借用凤凰之瑞宣传符命者。除了文首笔者所述窦建德之外，南方的萧铣也以“异鸟之瑞”，建元“凤鸣”。《旧唐书·萧铣传》云：

> 铣于是筑坛于城南，燔燎告天，自称梁王。以有异鸟之瑞，建元为凤鸣。义宁二年(618)，僭称皇帝，署置百官，一准梁故事。[②]

与记载窦建德称帝一样，《旧唐书》并不将萧铣所凭借的鸟瑞称作“凤凰”，而称之为“异鸟”，其实就是与“凤凰”之瑞相对的“五色大鸟”羽孽。

大业十一年(615)，隋炀帝也因“凤凰”之瑞，在洛阳建造仪鸾殿，《资治通鉴》卷一八二炀帝大业十一年三月条记载甚详：

> 有二孔雀自西苑飞集宝城朝堂前，亲卫校尉高德儒等十余人见之，奏以为鸾，时孔雀已飞去，无可得验，于是百僚称贺。诏以德儒诚心冥会，肇见嘉祥，擢拜朝散大夫，赐物百段，余人皆赐束帛，仍于其地造仪鸾殿。[③]

炀帝以凤凰来翔而造仪鸾殿，百僚称贺，隆重其事，无非是进行政治操作，宣扬自己在风雨飘摇之中依然是天命所归。但是这一宣示显然没有得到

---

① 相关的讨论参看魏斌《孙吴年号与符瑞问题》，《汉学研究》第27卷第1期，2009年3月，第31—51页。

② 《旧唐书》卷五六《萧铣传》，第2264页。

③ 《资治通鉴》卷一八二炀帝大业十一年三月条，北京：中华书局，1956年，第5696页。

其他政治集团的认可，比如李渊集团就斥其为非，温大雅《大唐创业起居注》记太原起兵之初李建成、李世民攻取西河，抓获高德儒云：

> 德儒，即隋之见鸾人也。大郎、二郎等数之曰："卿逢野鸟，谬道见鸾。佞惑隋侯，以为祥瑞。赵高指鹿为马，何相似哉！义兵今奖王室，理无不杀赵高之辈。"仍命斩焉。①

李建成和李世民等将高德儒见到的鸾凤称作"野鸟"，从根本上否定了隋炀帝宣扬的符命。但是李氏集团并非是排除祥瑞之说，实际上其对祥瑞的运用，丝毫不逊色于炀帝，就在斩杀高德儒后不久，就有"僧俗姓李氏，获白雀而献之。至日末时，又有白雀来止帝牙前树上，左右复捕获焉"②。足见李渊集团对于鸟情也十分重视。

唐代祥瑞的呈报，对鸟瑞给予充分的重视，王溥《唐会要》卷二八《祥瑞上》引《仪制令》云：

> 诸祥瑞，若麟、凤、龟、龙之类，依图书，大瑞者即随表奏，其表惟言瑞物色目及出处，不得苟陈虚饰，告庙颁下后，百官表贺。其诸瑞并申所司，元日以闻。其鸟兽之类有生获者，放之山野，余送太常。若不可获及木连理之类，有生即具图书上进。诈为瑞应者徒二年。若灾祥之类，史官不实对者，黜官三等。③

李世民曾下诏禁奏祥瑞，但是实际上对于麟、凤、龟、龙大瑞并不禁止，其诏书云：

> 自帝王受天明命，其有二仪感德，百灵效祉，莫不君臣动色，歌颂相趋。朕恭膺大宝，情深夕惕，每见表奏符瑞，惭恧增怀。且安危在

---

① 温大雅《大唐创业起居注》卷一，上海：上海古籍出版社，1983年，第13页。
② 同上书。
③ 王溥《唐会要》卷二八《祥瑞上》，上海：上海古籍出版社，1991年点校本，第618页。

> 乎人事，吉凶系于政术。若时主肆虐，嘉贶未能成其美；如治道休明，咎征不能致其恶。以此而言，未为可请。自今已后，麟凤龟龙大瑞之类，依旧表奏。自外诸瑞应奏者，惟显在物色目及出见处，更不得苟陈虚饰，徒事浮词。[①]

唐前期"凤凰"作为祥瑞上报后，依然对政治影响颇大，比如高宗上元三年，"以陈州言凤凰见于宛丘，改上元三年曰仪凤元年，大赦"[②]。武则天更是将凤凰作为重要的政治符号广泛用于政治修辞，比如改中书门下为凤阁鸾台，又比如在明堂之上饰以铁凤：

> 垂拱三年(687)春，毁东都之乾元殿[③]，就其地创之。四年正月五日，明堂成。凡高二百九十四尺，东西南北各三百尺。有三层：下层象四时，各随方色；中层法十二辰，圆盖，盖上盘九龙捧之；上层法二十四气，亦圆盖。亭中有巨木十围，上下通贯，栭、栌、樘、棍，藉以为本，亘之以铁索。盖为鸑鷟，黄金饰之，势若飞翥。刻木为瓦，夹纻漆之。明堂之下施铁渠，以为辟雍之象。号万象神宫。[④]

明堂之上的"鸑鷟"，往往被解释为一凤压九龙，代表武则天的女性权力凌驾于男权之上。其实"鸑鷟"乃象征大周兴起的神鸟，《国语·周语》云："鸑鷟，周之兴也，鸣于岐山。"刘知几《史通·杂说上》云："姬宗之在水浒也，鸑鷟鸣于岐山：刘姓之在中阳也，蛟龙降于丰泽。斯皆瑞表于先，而福居其后。"[⑤]因为武则天建立的是大周政权，模仿的是历史上的周朝，所以

---

① 李世民《禁奏祥瑞诏》，《全唐文》卷四，北京：中华书局，1983年影印本，第57页。

② 《旧唐书》卷五《高宗本纪》，第102页。

③ 东都乾元殿麟德二年(665)三月建成，当时初唐四杰之一的王勃为此写下了构制宏博的《乾元殿颂》，并诣阙上呈。这篇文字描绘新殿雄伟壮观的景象，并且将其与李唐皇家庆瑞、王化德泽联系在一起。到了687年，也就是乾元殿建成才二十余年后就被武则天拆除。

④ 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第862页。

⑤ 《史通通释》，上海：上海古籍出版社，1978年，第462页。

才有将“鸑鷟”安置在明堂之上的做法。正如陈子昂《大周受命颂·神凤章》歌颂的那样：“天命神凤，降祚我周。”

武则天的此类政治宣传，甚至及于帝国边缘。《沙州都督府图经》卷三“五色鸟”条的记载，正是这种政治氛围的产物：

> 五色鸟
>
> 右，大周天授二年(691)一月，百姓阴嗣鉴于平康乡武孝通园内见五色鸟，头上有冠，翅尾五色，丹觜赤足。合州官人百姓并往看，见群鸟随之，青、黄、赤、白、黑五色具备，头上有冠，性甚驯善。刺史李无亏表奏称：“谨检《瑞应图》曰：‘代乐鸟者，天下有〔道〕则见也。’止于武孝通园内，又阴嗣鉴得之。臣以为，阴者母道，鉴者明也，天显……”①

“武兴川”这一地名不见于其他文献，可能是临时虚构的，其意无非是武氏当兴。代乐鸟、平康乡、武孝通、阴嗣鉴，这一切显然绝非巧合，“阴者母道，鉴者明也”，这是赤裸裸的曲意附会之辞，更是表明目的就是为了赞颂女主临朝，武周革命②。

唐代敦煌文献 P. 2625《敦煌名族志》中的“阴嗣监”，应该就是 P. 2005《唐沙州都督府图经》中的“阴嗣鉴”。正是为了佐证武则天上台的符命，阴嗣监才将“监”改为“鉴”，取“明”之意。或者其本名“鉴”，到武则天倒台之后修撰的《敦煌名族志》将“鉴”改为“监”，无论如何，这都是政治性的操弄③。因为为武则天上台提供舆论工具，阴嗣监或者阴嗣鉴后竟被拔擢为正议大夫、北庭副大都护、瀚海军使、兼营田支度等使、上柱国，成为唐代

---

① 法国国家图书馆、上海古籍出版社编《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》(1)，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 61 页；第 16 册，2001 年，第 329 页。

② 相关论述，参看余欣《符瑞与地方政权的合法性构建：归义军时期敦煌瑞应考》，《中华文史论丛》2010 年第 4 期，第 325—378 页；李玉珉《敦煌莫高窟第三二一窟壁画初探》，《美术史研究集刊》第 16 期，2004 年，第 70—71 页。

③ 马德《敦煌阴氏与莫高窟阴家窟》，《敦煌学辑刊》1997 年第 1 期，第 94 页。

敦煌大族阴氏地位崛起的重要原因[1]。但是在他为武则天上天制造符瑞时才不过是“百姓阴嗣鉴”。实际上不惟阴嗣鉴，我们从《名族志》的记载可知，阴祖与阴稠两家是在武周时期发迹的。阴祖与本家僧人灵隐建莫高窟北大像，就是为武则天当皇帝歌功颂德的。据《沙州都督府图经》的记载，武周初年敦煌所谓的五色鸟、庆云、蒲昌海五色、白狼等“四祥瑞”中，“五色鸟”是阴稠之孙阴嗣鉴“发现”的，而“白狼”则是由阴祖之子阴守忠“发现”的。《沙州都督府图经》“白狼”条云：

> 白狼
>
> 右大周天授二年得百姓阴守忠：“白狼频到守忠庄边，见小儿畜生不伤，其色如雪者。”刺史李无亏表奏：“谨检《瑞应图》云：‘王者仁智明哲即至，动准法度则见。’又云：‘周宣王时白狼见，犬戎服者。’天显陛下仁智明哲，动准法度，四夷宾服之征也。又见于阴守忠庄边者，阴者，臣道，天告臣子并守忠于陛下也。

“百姓”阴守忠后来任壮武将军、行西州岸头府折冲兼豆庐军副使，又改授忠武将军、行左领军卫、凉州丽水府折冲都尉、摄本卫郎将、借鱼袋、仍充墨离军副使、上柱国。其发迹应该归功于这只“白狼”。

凤凰因此也成了武周雅乐和燕乐的重要符号。武则天上台，禁歌颂李唐功业和受命于天的《破阵》、《庆善》、《上元》诸乐，代之以隋代的文舞、武舞。后又作《长寿乐》、《天授乐》、《鸟歌万岁乐》，这些乐舞都侧重于使用凤凰形象。《长寿乐》、《天授乐》俱画彩衣、凤冠。《鸟歌万岁乐》更是“绯大袖，并画鸲鹆，冠作鸟像”。敦煌壁画中“鸟舞”出现的时机，恰好也是武则天大兴《鸟歌万岁乐》之时。敦煌壁画中有“鸟舞”70多处，或许可以说明武则天在全国宣传推广《鸟歌万岁乐》的力度之大[2]。

---

① 如P. 4660《河西节度使故左马步都押衙阴文通邈真赞》云：“门承都护，阀阅晖联”；P. 3720《敕授河西应管内都统阴海晏墓志铭并序》云：“安西都护之贵派矣。”参看郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992年，第194、261页。

② 高德祥《敦煌壁画的〈鸟歌万岁乐〉》，《中国音乐》1991年第1期，第28—30页。

凤凰作为传说中的神鸟，现实中并无踪迹，但是出于政治的需要可以制造出来。刘灵助蓄养的“大鸟”，现实中必有原型，但是我们无从得知。条支巨鸟曾不断被进贡到中土，比如武德三年，“突厥贡条支巨鸟”①。类似的记载在史籍中颇多，而且也似有似无地与“太平”联系在一起。比如东汉“章帝永宁元年，条支国有来进异瑞，有鸟名鹓鹊，形高七尺，解人言。其国太平，鹓鹊群翔”。条支“鹓鹊”虽未被说成凤凰，但是被描述成类似的“异瑞”，象征着“其国太平”②。正因为现实中本无凤凰，所以就给政治解释留下了巨大的操作空间，有些情况下，甚至能做两可的解释，同样的鸟情，于己为瑞，于敌则为妖。

四、余论：祥瑞还是羽孽？

儒家太平瑞应说将政治得失与自然界的祥瑞、灾异结合在一起。“凡帝王将兴，天先见祥下民。”③“盖帝者之兴，未有不休征先兆以表眷命之符者也。”④说的是祥瑞；相反的，如果政治不能顺天而应民，则会天降灾异进行示警。唐人欧阳询编《艺文类聚》将此类现象分为“祥瑞”和“灾异”两部，正是这种思想的真实写照。祥瑞和灾异作为政治得失的“征兆”，政治现实为祥瑞和灾异的“应验”，而“征”、“应”之间，又可互换，全赖政治精英的解释⑤。

在政治合法性的构建中，灾异与祥瑞之区别仅在一线之间，往往取决于现实政治的需要。例如“鸡祸”一直被理解为灾异，但是当武则天上天之时，“鸡祸”屡屡被制造出来，却是当作祥瑞使用，暗示武则天的上台。张鷟《朝野佥载》云：“文明以后，天下诸州进雌鸡，变为雄者多。或半已

---

① 《旧唐书》卷一《高祖本纪》，第 10 页。

② （宋）李昉《太平广记》卷四六一引《拾遗记》。

③ （唐）欧阳询撰，汪绍楹校《艺文类聚》卷九八《祥瑞部上》，上海：上海古籍出版社，1985 年点校本，第 1694 页。

④ 《册府元龟》卷二一《帝王部・征应》。

⑤ 游自勇以《五行志》为中心，说明由于受到自身知识背景、政治立场的约束，古代史家有意无意间会采取“选择性记忆”的方式，通过直解、转释、反说等方法来对征应进行解说，参看游自勇《中古〈五行志〉的“征”与“应”》，《首都师范大学学报》（哲学社会科学版）2007 年第 6 期，第 10—16 页。

化，半未化。乃则天正位之兆。"[①]有的学者以"灾异祥瑞化"来解释灾异与祥瑞可以互换，实则未了解事实真相[②]。从凤凰或五色大鸟例子可知，同样的自然现象，于敌人即为妖，于己方则为瑞。后世修史，根据已经发生过的政治结果，推断当时所谓的"凤凰"之瑞，到底是妖还是瑞，到底是"五色大鸟"还是"凤凰"，这在官修史书中屡见不鲜。

祥瑞灾异说在宋代遭到了强烈的质疑，以凤凰为号召的政治运动越来越少。正如刘浦江所论，经历了儒学复兴运动，在北宋中期以后士大夫的论说中，五德终始说、谶纬、封禅、传国玺等传统政治文化、政治符号都走向了末路，神秘论在儒学当中逐渐被摈弃了[③]。这是唐宋思想转型的重要层面。司马光《资治通鉴》不书符瑞，所以也基本不采纳"五色大鸟"之说。郑樵认为："天地之间，灾祥万种，人间祸福，冥不可知。奈何以一虫之妖，一气之戾，而一一质之以为祸福之应？其愚甚矣！"所以在《通志》中专以记实迹，削去五行相应之说，所以绝其妖。马端临《文献通考》旁搜诸史本纪及传记中所载祥瑞，随其朋类，附入各门，不曰"妖"，不曰"祥"，而总名之曰"物异"。认为"物之反常者，异也，其祥则为凤凰、麒麟、甘露、醴泉、庆云、芝草，其妖则山崩、川竭、水涌、地震、豕祸、鱼孽。妖祥不同，然皆反常而罕见者，均谓之异可也"。在谈到凤凰时，马端临指出，"妖祥之说固未易言"，治世则凤凰现，然而汉代桓、灵之际，国运衰落，凤凰也屡次出现[④]。宋人罗愿《尔雅翼》对"五色大鸟"的论述，颇能代表宋人对"五色

---

① 张鹭《朝野佥载》卷四，第 99 页。《新唐书》卷三四《五行一》(第 880 页)："垂拱三年七月，冀州雌鸡化为雄……永昌元年正月，明州雌鸡化为雄。八月，松州雌鸡化为雄。"

② 刘永海《略论武则天称帝与祥瑞》，首都师范大学 2008 年硕士论文，第 29—31 页。《大云经疏》引"证明因缘谶"云："谨按《易》云：帝出于震，震在东。此明神皇出震周临，又王在神都，即是水东也。"作者以此推断，地震对武则天也是祥瑞。而《易经》所谓"帝出乎震"之"震"乃八卦之一，而非地震，所谓帝王"出震承乾"，作者所论大谬。

③ 刘浦江《"五德终始"说之终结——宋代以降传统政治文化的嬗变》，《中国社会科学》2006 年第 2 期，第 177—190 页。

④ 郑樵《通志·灾祥略序》。游自勇认为，宋以后的《五行志》成为灾害物异的汇编，不再记录事应，对灾异的感应要靠帝王自己去领悟了。参看游自勇《试论正史〈五行志〉的演变——以"序"为中心的考察》，《首都师范大学学报》2006 年第 2 期，第 1—6 页。实际上，随着人文主义的道学兴起，谶纬、祥瑞之说逐渐退出了主流的政治论述，逐渐被边缘化了。

大鸟”的看法：

> 《乐协图征》说五凤皆五色，为瑞者一，为孽者四，鹔鷞，汗（旱）役之感也；发明，丧之感；焦明，水之感；幽昌，旱之感。且其称四凤，首背翼膺腹文皆合五常，岂应为孽？盖汉儒既夸大其辞，推凤为希世之瑞，夸而无验，极而必反，则又推之以为孽。大抵日新其说，竞为可喜，以动人之耳目。故既凤，而又孽之；虽孽之矣，则又不废身文义仁知礼信之说，反复无所据，皆不足取也。①

在罗愿看来，凤凰为稀世之瑞，是汉儒的夸大之辞，由于在现实政治中不能应验，就又发明了羽孽之说，正如笔者所论，祥瑞与妖异只在一线之间，是瑞是妖，往往取决于政治现实的需要。

---

① 罗愿《尔雅翼》引《说文》“五色大鸟”条，合肥：黄山书社，1991年，第134页。

第三章 佛教对阴阳灾异说的化解：以地震、火灾与武周革命为中心

在宋代带有人文主义色彩的理学兴起之前，中古时代的政治理念和修辞渗透着浓厚的天人感应、五德终始的色彩。其中阴阳灾异学说[①]作为术数的重要内容，在政治理论和实践中扮演着重要的角色。地震等自然灾害，被解释为现实政治的反映。然而随着作为外来传统的佛教进入中国，为统治者提供了新的意识形态工具，因而与中国本土固有的阴阳灾异学说彼此融合、相互挑战。一方面，佛教不得不借助本土人士能够理解的概念和词汇来解释佛经的教义，其中阴阳灾异也是重要内容；另一方面，佛教新的理论和新的解释可以化解因为灾异带来的政治尴尬，为君主的政治宣传提供新的理论依据。

佛教与本土思想在政治上的冲突，学者探讨最多的是佛教允许女性君主的出现，为武则天的上台提供了意识形态保障，克服了中国固有的男权主义的思想传统。其实，这仅仅是佛教挑战和化解中国固有政治理论

① 关于阴阳灾异说的研究，参看武田时昌《京房の灾异思想》，中村璋八编《纬学研究论丛——安居香山博士追悼》，东京：平河出版社，1993 年，第 66—84 页；陈侃理《谶纬与灾异论》，北京大学《儒藏》编纂与研究中心编《儒家典籍与思想研究》第 3 辑，北京：北京大学出版社，2011 年，第 378—390 页；又陈侃理《京房的〈易〉阴阳灾异论》，《历史研究》2011 年第 6 期，第 70—85 页。吴青《灾异与汉代社会》，《西北大学学报》(哲学社会科学版)1995 年第 3 期，第 39—45 页。灾异与汉代社会的关系，政治上，灾异往往成为制定或改变政策的重要依据，又常被作为政治斗争的工具，是制衡政治的一个重要因素。但由此认为阴阳灾异学说是中国现代科技落后的原因，则甚为不妥。

的一个方面，笔者下面要揭示的是，除了女性君主的层面外，佛教也为中国君主提供了新的理论工具，化解本土的阴阳灾异学说带来的政治压力。谶纬思想与佛教的冲突与融合，不但是中古时代思想史的重要层面，也是理解中古知识世界与政治之关联性的一大情节。

一、谶纬与佛教之关系：一个思想背景

佛教传入中土之后，与中国固有的思想、信仰发生摩擦与交流，形成新的特色。在这些中国固有的思想与信仰体系中，学界关注比较多的是道教和儒家[①]。但是，还有一个知识与信仰体系，也对佛教产生了重要影响，这就是主张天人感应、阴阳五行的谶纬学说。

塚本善隆较早揭示谶纬对佛教的影响，他将后汉魏晋的佛教称为"后汉的神仙方术的佛教"、"胡僧的神仙道术的佛教"[②]。山崎宏在《支那中世佛教の展开》中将五胡时代的佛教称为"神异灵验佛教"[③]。"方术"、"道术"或者"神异灵验"这些形容，并非仅仅属于道教或者神仙方士传统，谶纬思想在其中居关键的地位。安居香山和中村璋八最早揭示汉魏六朝图谶和佛教的关系，指出僧传中大量的有关僧侣与图谶的记载并非偶然，作为中土固有知识，当佛教传入后，势必要用本土的概念与思想传播自身的教义，而谶记阴阳图纬方伎之学，为当时思想世界的重要组成部分，佛教不能忽视。众多佛教高僧精通图谶，正是两种知识体系摩擦与融合的结果[④]。近年来学界逐渐注意到谶言、占卜、五行对于魏晋南北朝隋唐佛教

---

① 相关研究甚夥，参看陈美林《周唐政权的更迭与儒道释兴衰》，《河北师院学报》(社会科学版)1997 年第 3 期，第 38—43 页。

② 塚本善隆《魏晋佛教の展开》，收入氏著《支那佛教史研究》北魏篇，东京：弘文堂书房，1942 年，第 1—56 页。

③ 山崎宏《支那中世佛教の展开》，京都：法藏馆，1971 年。

④ 安居香山、中村璋八《汉魏六朝时代における图谶と佛教——特に僧传を中心として》，安居香山、中村璋八撰《纬书の基础的研究》，东京：图书刊行会，1976 年，第 258—278 页。

的重要性，就佛教与占卜等知识的结合做了有益的初步探索[①]。

从魏晋到隋唐，不论外来之僧侣还是本土的和尚，多精通诸子、天文、历数、占卜诸术。比如有名的康僧会，“博览六典，天文图纬多所贯涉”[②]。刘宋时代的僧含，“幼而好学，笃志经史及天文算术”[③]。鸠摩罗什译《龙树菩萨传》，赞扬龙树云：“天文、地理、图纬、秘谶，及诸道术，无不悉综。”[④]这显然是用中国本土的术语来“格义”龙树的知识范围，但是也反映出谶纬思想对佛教的影响。

佛教传入中国，即与阴阳五行八卦术数类的思想相结合，这一点从北凉(397 或 401—439 年)石塔即可看出。北凉石塔八面形基座雕刻像的上方都刻有八卦符号，与《周易 · 说卦传》对比，不仅基座雕刻人物形象与所配八卦的人伦之像相一致，是按始震迄艮的八卦方位排列，而且塔肩上七佛、弥勒的造像也是按《说卦传》的“帝出乎震”一节内容来排列的。更引人注目的是，在北凉石塔中的高氏塔顶——宝盖上，刻有北斗七星，而北斗七星的斗柄，正指八面基座的坎卦——这一时空方位，空间上位于北方，时间上是一天最黑暗的夜半之时，一年的正冬之季，正与塔肩上的第七身释迦佛位于同一方位——表明现在是末法时代[⑤]。北凉石塔的建造者运用《易经》八卦将佛教思想表达得非常精确透彻——尽管有许多并不

---

① 佛教传入华夏初期，为了迎合本土的心理需求和理解习惯，难免要借助本地人习知的信仰方式、观念体系、话语符码来译介和传递有关佛典、佛学、佛教的内容。魏晋南北朝时期谶纬思想及政治谶言信仰在社会的各个阶层都拥有广泛深厚的基础，故而佛教僧人热衷于通纬、作谶，其思维、撰译处处可见谶纬话语、意象、观念的渗透；而汉末以来蕴含大量谶纬内涵的本土经典的出现与流行，也有助于佛典的本土化与普及化。参看吕宗力《谶纬与魏晋南北朝佛教》，《南京大学学报》(哲学人文科学社会科学版)2010 年第 4 期，第 109—122 页。严耀中《论占卜与隋唐佛教的结合》，《世界宗教研究》2002 年第 4 期，第 30—37 页；《魏晋南北朝时期的占卜谶言与佛教》，载《史林》2002 年第 4 期，第 12—17 页；《试说〈隋书 · 五行志〉中的佛教史料》，《中华文史论丛》2007 年第 1 期，第 243—256 页。佛教对中国相术的影响，参看王晶波《论佛教占相内容对敦煌写本相书的影响》，《敦煌研究》2004 年第 2 期，第 92—99 页。

② (南梁) 僧佑撰《出三藏记集》卷一三，《大正藏》第 55 册，第 96 页中。

③ (南梁) 慧皎撰《高僧传》卷七《僧含传》，《大正藏》第 50 册，第 370 页中。

④ (姚秦) 鸠摩罗什译《龙树菩萨传》，《大正藏》第 50 册，第 184 页上。

⑤ 参看殷光明《北凉石塔上的易经八卦与七佛一弥勒造像》，《敦煌研究》1997 年第 1 期，第 81—88 页；《北凉石塔述论》，《敦煌学辑刊》1998 年第 1 期，第 87—107 页。

符合原教旨的思想。

中古时代高僧精通谶纬之学，并将其应用于政治活动的不乏其人，比如法愿(413—500年)，

> 孝武龙飞，宗谷出镇广州，携愿同往，奉为五戒之士。会谯王构逆，羽檄岭南，谷以咨愿。愿曰："随君来误杀人。今太白犯南斗，法应杀大臣。宜速改记，必得大勋。"果如愿言。①

法愿利用天文象占的知识推断政治走势，这是佛教僧侣参与政治的重要模式。不过史料记载最多的，是佛教僧侣利用祥瑞灾异学说解释政治现象，比如佛图澄在一次给石勒的谏言中云：

> 夫王者德化洽于宇内，则四灵表瑞；政弊道消，则彗孛见于上。恒象着见，休咎随行，斯乃古今之常征，天人之明诫。②

佛图澄所谓"德化洽于宇内，则四灵表瑞；政弊道消，则彗孛见于上"，正是典型的祥瑞灾异学说。当东吴孙皓问康僧会佛教善恶报应学说时，康僧会用祥瑞灾异说来诠释，把天人感应学说和佛教的因果报应学说相融合：

> 夫明主以孝慈训世，则赤乌翔面，老人星见。仁德育物，则醴泉涌而嘉禾出。③

许多佛教高僧都主张佛教应该积极融合、教化传统的中国术数之学，

---

① （南梁）慧皎撰《高僧传》卷一三《法愿传》，第417页上。
② （南梁）慧皎撰《高僧传》卷九《佛图澄传》，第383页下。
③ （南梁）僧佑撰《出三藏记集》卷一三，第96页下。

比如北魏的昙鸾(476—542年)。①

中古寺院藏书丰富,也正是术数方伎之书聚集流通之所。比如北魏的释超达,就因为收藏图谶遭人举报:

> 释超达,未详其氏,元魏中行业僧也。多学问,有知解。帝禁图谶尤急,所在搜访,有人诬达有之,乃收付荥阳狱。时魏博陵公检勘穷劾,达以实告。大怒,以车轮系颈,严防卫之。自知无活路,专念观世音。②

虽然《续高僧传》曲意维护,将超达被捕的原因解释为遭到诬告,但是实际上超达确有收藏图谶之书,不然为什么当他以实相告后,官方反而大怒,以车轮系其颈,而超达本人也"自知无活路"呢?

佛教与谶纬,是中古时代两种纷繁复杂的知识和信仰体系。佛教一方面吸收和融合谶纬思想,另一面,也对谶纬思想的提出批判,甚至在政治实践中攻击和化解谶纬思想的影响。佛教传入,不但提供了新的宗教信仰,而且为统治者提供了新的意识形态工具,这一点已经为学者广为认同。当统治者受困于旧有的政治解释系统时,佛教的出现为他们提供了可资替代的新解释。

二、地震与"帝出乎震"——所谓武周时期"灾异祥瑞化"

在天人感应、五德终始的思想体系中,祥瑞和灾异是上天对世间君主天命考察的评判。利用祥瑞和灾异进行政治操作,是中古政治的一大特色。以武则天为例,不论是她自己,还是反对她的人,都借助祥瑞灾异学说进行舆论造势。学界已经注意到武则天在利用佛教做政治宣传的同

---

① 相关研究参看藤堂恭俊《无量寿经论注の研究》,京都:佛教文化研究所,1958年,第40页。

② (唐)道宣《续高僧传》卷二五《超达传》,《大正藏》第50册,第644页中。

时，大量使用了中国传统的谶纬祥瑞学说，即便是被学者们拿来作为主要证据论证武则天佛教意识形态的《大云经疏》，也充斥着祥瑞之说、谶纬之言[①]。在此基础上，有学者提出"灾异祥瑞化"的观点，认为武则天凭借自己的政治智慧，把传统观念认为是灾异的自然现象解释为祥瑞，这其中也包括地震[②]。他们认为，地震是阴盛阳衰的表现，为了宣扬自己上台的合法性，武则天刻意操弄了地震数量，使自己执政时期地震频繁，彰显阴盛阳衰的天命。根据他们的统计，两《唐书》地震次数最多的是高宗时期，高宗和武后在位 55 年，在唐前期 139 年中，地震次数占据 54%。尤其是高宗仪凤二年(677)和永淳元年(682)的地震，恰好处于武则天称天后(674年)和高宗病逝(683 年)，显然与武后权势增长有直接关系。而洛阳垂拱年间的三次地震，是"武则天刻意制造的结果"[③]。

不过必须指出，这样的分析，不但数据有误导的嫌疑，而且逻辑也不符合当时的知识和信仰传统。首先，高宗和武则天时期的地震频率，并不比其他时期更高。所谓高宗时期的 11 次地震，有 8 次发生在 649 年 8 月到 653 年 1 月。其实这是一场发生在今天山西的剧烈地震，强震之后屡次发生余震。有地震专家对这次发生在晋州的地震做了细致的分析，认为当时的地震烈度可达 9 度，震级可达 7 级。主震发生之后，当地还发生了若干次余震，余震持续两年多，而最后一次可能属晚期强余震。而且推断，当时的震中是在今天的临汾[④]。这所谓 8 次地震，跟武则天上台没有关系，当时武则天尚未出现在政治舞台，高宗也是刚刚即位。除去这 8 场地震，高宗时期的地震频率甚至远远低于唐前期的其他时期。

---

① 比如，矢吹庆辉《三阶教之研究》，东京：岩波书店，1927 年，第 686—747 页。林世田《武则天称帝与图谶祥瑞——以 S. 6502〈大云经疏〉为中心》，《敦煌学辑刊》2002 年第 2 期，第 64—72 页；《〈大云经疏〉初步研究》，《文献》2002 年第 4 期，第 47—59 页。金滢坤、刘永海《敦煌本〈大云经疏〉新论》，《文史》2009 年第 4 辑，第 31—46 页。

② 金滢坤、刘永海《敦煌本〈大云经疏〉新论》，第 35—39 页。

③ 同上文，第 37 页。

④ 王汝雕《唐贞观晋州地震考》，《山西地震》1991 年第 2 期，第 38—41 页。关于唐代地震尤其是对震灾的救济的简单梳理，参看么振华《唐人对地震的认识与存恤》，《唐都学刊》2008 年第 6 期，第 14—19 页；又参看张寿祺《唐代的地震与劳动人民向大自然的斗争》，《华南师范大学学报》(社会科学版)1979 年第 3 期，第 72—76 页。

其次，武则天时期的地震频率，也并不高于其他时期。武则天摄政期间，垂拱三年、四年发生地震，长安、洛阳都有震感。而另外三次地震，则发生在江南区域和四川。其频率甚至远远低于取代她当皇帝的中宗。如果我们相信官方记载的地震，才具有强烈的政治暗示的话，那么唐前期的地震分布，可以列表如下：

<table>
<tr><th>时间、地点</th><th>在位君主</th><th>密集程度分析
（统治年数/地震次数）</th><th>备注</th></tr>
<tr><td>619年，长安；624年，隽州</td><td>高祖</td><td>平均4.5年发生1次地震</td><td></td></tr>
<tr><td>633年，长安；638年，松州等地；646年，灵州</td><td>太宗</td><td>平均7.7年发生1次地震</td><td></td></tr>
<tr><td>649年8月—653年1月，先后大小震8次，均在晋州</td><td>高宗即位初期</td><td>平均0.3年，也即3个月发生1次地震</td><td rowspan="2">高宗时，总共11次，平均3.1年发生1次地震</td></tr>
<tr><td>671、677、682年三次地震，后两者在长安</td><td>高宗中后期</td><td>平均10年发生1次地震</td></tr>
<tr><td>687、688年8月、9月，两京；694、701、702年，分别在江南和四川</td><td>武则天</td><td>平均3.7年发生1次地震</td><td></td></tr>
<tr><td>708、709、710年，分别在浙江、山西、浙江</td><td>中宗</td><td>若按景龙年算，平均1年1次地震；若按全部统治算，平均1.7年1次</td><td></td></tr>
</table>

从上表也可看出，地震数量集中的时段是两个，一个是649年8月—653年1月，当时是晋州大震；另一个是687—688年，长安、洛阳都有震感，震中或就在两京附近。可以说，地震是实实在在地发生了，这里面不存在可以操弄作伪的问题——实际上在中古时代地震也不可能被制造出来。不像瑞石、瑞鸟或其他瑞祥，地震是剧烈的自然运动，万千臣民都能感受到，而且地震具有强烈的突发性，统治者不可能提前预知，而只能被动应对。第一场大地震，发生在太宗去世、高宗即位的同一年，地点又在晋州（是高宗——也就是之前的晋王的本封之地），所以给高宗造成了很

大困扰和尴尬。第二场地震发生在两京附近，对帝国首都居民有巨大的心理影响。

在传统阴阳灾异学说中，地震就是灾异。武则天如果在旧有的理论里面解释，把地震对应自己的上台，无疑是不打自招，承认自己是篡权者。这在政治宣传上无疑是自杀行为。之所以有学者们认为武则天主动把地震宣扬为自己的祥瑞，所依据的不过是《大云经疏》引用的"证明因缘谶"。"证明因缘谶"云："谨按《易》云：帝出乎震。震在东，此明神皇出震周临，又王在神都，即是水东也。"[①]根据这条"关键"史料，这些学者推断："显然，武则天明确地将地震作为其称帝、定都、更改国号的祥瑞，是天地与人事的感应。"甚至认为，30多年前的晋州地震，也是武则天用来"预示李唐皇室不稳固，以及女皇将于洛阳兴起的预兆"，更引宋人《新唐书》倒放电影式的论述作为佐证[②]。

其实，"帝出乎震"跟地震没有任何关系。把"帝出乎震"解释为地震的学者，对中古术数世界缺少基本的认识，甚至根本没意识到这是一句卦辞，还以为是"皇帝出自地震"的文言表达。如果抽掉这条关键"史料"，则武则天可以操弄地震预示自己上台的论点就难以成立。

"帝出乎震"是中古政治修辞的典型用语，反映的正是五德终始、天人感应的思想。它经常出现在中古时期的朝议、奏章、诏书等官方文字中。而且，常常和"承乾"连在一起使用，登基做皇帝被称为"出震承乾"，比如太宗时，李义府献《承华箴》给太宗，其辞云："邃初冥昧，元气氤氲。二仪始阐，三才既分。司乾立宰，出震为君。"[③]武则天下台，唐中宗复辟之后答侍中敬晖等请削武氏诸王王爵表云："洎乎出震应期，画八卦而成象；炎皇御历，播百谷之兴农。"[④]开元初，太常卿姜皎与礼官上表要求更改太庙武则天"天后圣帝武氏"称号，云：

---

① 敦煌文书中有两个《大云经疏》，分别是S. 2658和S. 6502，见黄永武《敦煌宝藏》第22册，第45—54页；第47册，第498—506页，台北：新文丰出版公司，1982年。

② 以上诸条，参看金滢坤、刘永海《敦煌本〈大云经疏〉新论》，第37—28页。

③ 《旧唐书》卷八二《李义府传》，第2766页。

④ 《旧唐书》卷一八三《武三思传》，第4730页。

> 夫七庙者，高祖神尧皇帝之庙也。父昭子穆，祖德宗功，非夫帝子天孙，乘乾出震者，不得升祔于斯矣。但皇后祔庙，配食高宗，位号旧章，无宜称帝。今山陵日近，升祔非遥，请申陈告之仪，因除“圣帝”之字，直题云“则天皇后武氏”。①

可见“承乾”、“出震”是当时非常非常典型的政治修辞用语，其特别强调君主的统治符合天命，为正朔所在。正因为其所代表的政治意涵，“出震”、“承乾”也频繁出现在国家祭祀天地、享太庙乐章的歌辞中。比如武则天御撰《则天大圣皇后享明堂乐章》云：

> 出震位，开平秩。扇条风，乘甲乙。龙德盛，鸟星出。荐珪篚，陈诚实。②

那么“出震承乾”到底反映了什么样的思想内涵和知识背景呢？其实这与《易经》及纬书有关。《易·说卦》云：

> 帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。……战乎乾，乾，西北之卦也。③

对这段话进行政治阐释较为清楚的是郑玄，《易坤灵图》云：

> 经曰：震下乾上，无妄，天精起。郑玄注云：起，由犹理。乾为天，震为长子，天生长子，圣人立为天子，天下之人各得所，天所获无

---

① 《旧唐书》卷二五《礼仪五》“太庙”条，第951页。
② 《旧唐书》卷三〇《音乐三》“则天大圣皇后享明堂乐章”十二首，第1102页。
③ 王弼注，孔颖达疏《周易正义》，《十三经注疏》本，北京：北京大学出版社，1999年，第323页。

妄也。[①]

所谓“承(乘)乾”，就是承天，也就是接受天的符命，所以十六国时期，慕容儁诘问冉闵的使臣冉闵凭什么当皇帝，使臣答之以冉闵之功德，认为冉闵“恭承乾命，有何不可”[②]。帝为万物主宰，它由震卦象的东方升起，以喻万物之生发。到了汉代，“帝出乎震”跟天人感应、五德终始的学说紧密结合在一起。一般认为，以五德终始为基础的帝王世系，在西汉经历了一次重新构建，《汉书》多处记载都将其主要归结于刘向父子[③]，比如《汉书·郊祀志下》云：

刘向父子以为帝出于震，故包羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始，自神农、黄帝下历唐、虞三代而汉得火焉。[④]

因为《周易·说卦传》说“帝出乎震”，震为木，所以在五德终始系统中第一个帝应该是木德，为伏羲氏，所以《晋书·地理志》总论部分说“燧人钻火，庖牺出震”[⑤]。

从方位上说，震为东方，乾为西北，所以李渊造反时，其重要谋臣裴寂上《劝进疏》，其中谈到：

窃以陛下承家开国，积德累功，世济拟于高阳，缵绪盛于周武。载诞烛神光之异，仪形表玉胜之奇。白雀呈祥，丹书授历。名合天渊，姓符桃李，君尧之国，靡不则天，星纪云周，奉时图始，甲子之旦，

① 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第307页。
② 《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》，北京：中华书局，1974年，第2832页。
③ 杨权认为，汉为火德说在西汉成帝时就已经产生了，武帝太初改制时实行的土德制，应当到西汉末的某个时期已为火德制所取代。参看杨权《光武帝“始正火德”正解——对两汉五德制度史的一项新阐释》，《中山大学学报》(社会科学版)2006年第1期，第40—43页。
④ 《汉书》卷二五《郊祀志》，北京：中华书局，1962年，第1270—1271页。
⑤ 《晋书》卷一四《地理上》，第405页。

> 不俟而脱。起兵西北，势合乘乾，我来自东，位当出震。①

裴寂描述李渊的崛起，用了“起兵西北，势合乘乾，我来自东，位当出震”的叙述方式，其思想内涵，正是以方位契合“承乾出震”的精神。西北为乾，而李渊起兵西北，而来自于东，所以符合“承乾出震”的描述。这是一种典型的解谶的手法，其曲意附和非常明显。不过，这和我们前面谈到的武则天运用“帝出乎震”的逻辑是一样的。《大云经疏》引用的“证明因缘谶”云：“谨按《易》云：帝出乎震。震在东。此明神皇出震周临，又王在神都，即是水东也。”因为洛阳相对旧都长安，位于东方，所以武则天宣扬“帝出乎震”，“王在神都（洛阳），即是水东”。

李渊和武则天并不是唯一把自己崛起的地方用“帝出乎震”来解释的统治者。可以说，在神文思想弥漫的中古时代，这是一种非常普遍的做法。尤其是在南北朝分裂时期，南方政权往往秉持“帝出乎震”的说法，为自己身处边地却能承天立极提供理论解释。南北对立时期，南朝往往用“紫盖黄旗”和“帝出乎震”来说明自己的符命。三国时期，吴黄武四年（225），孙权派郎中令陈化出使魏国，陈化和魏文帝有一段关于谁将统一天下的争辩：

> 魏文帝因酒酣，嘲问曰：“吴、魏峙立，谁将平一海内者乎？”曰：“《易》曰帝出乎震。加闻先哲知命，旧说紫盖黄旗，运在东南。”帝曰：“昔文王以西伯王天下，岂复在东乎？”化曰：“周之初基，太伯在东，是以文王能兴于西。”帝笑，无以难，心奇其辞。②

陈化论证孙权之符命，就抬出了《周易》的“帝出乎震”的理论和广为流传的“紫盖黄旗，运在东南”的谶语。曹丕反驳他，说周文王是以西伯侯得到天下。陈化却反驳说，虽然文王兴起于西方，但他的祖先太伯是出自

---

① 裴寂《劝进疏》，《全唐文》卷一三二，北京：中华书局，1983年影印版，第1329—1330页。
② 《三国志》卷四七《吴书·吴主孙权传》，北京：中华书局，1959年，第1131页。

东方。所以孙权在即皇帝位的诏书中强调："权生于东南，遭值期运，承乾秉戎，志在拯世，奉辞行罚，举足为民。……历数在躬，不得不受。"①

南朝梁张缵的《南征赋》歌颂南朝之符命云：

> 追晋氏之启戎，覆中州之鼎祚。鞠三川于茂草，沾两京于朝露。故黄旗紫盖，运在震方；金陵之兆，允符厥祥。及归命之衔璧，爰献玺于武王；启中兴之英主，宣十世而重光。观其内招人望，外攘干纪；草创江南，缔构基址。岂徒能布其德，主晋有祀，云汉作诗，斯干见美而已哉！②

张缵明确提出"黄旗紫盖，运在震方；金陵之兆，允符厥祥"，把天命和"震"方也就是东方联系在一起，进而说明金陵为王气所在。其实这与《大云经疏》把"帝出乎震"和洛阳联系在一起并无太大的区别，都是强调天命在东，或在金陵，或在洛阳。区别在于，南朝强调金陵为震方所在，否定的是北朝首都（也包括洛阳）的合法性；而武则天强调洛阳为震方所在，是对旧的李唐王朝及其根据地长安合法性的否定。

通过上述分析，我想我们基本上否定了《大云经疏》以地震宣扬武则天统治合法性的观点。从逻辑上说，在一个理论体系内部否定其观点，不但难以服人，而且政治风险极大。除非在这个理论体系内部，对于同一个问题有不同的观点，可供选择。

三、灾异还是因缘：本土阴阳灾异说的挑战以及华严法藏对地震的不同解释

地震是极凶险的灾异，这种观念是从前秦以来就被普遍认知的一般常识。纬书也一般将地震、山崩解释为君主权威遭到挑战。比如《春秋文

---

① 《宋书》卷六《礼三》，北京：中华书局，1977年，第421页。

② 《梁书》卷三四《张缵传》，北京：中华书局，1976年，第495页。

曜钩》云:“女主盛,臣制命,则地动坼,畔震起,山崩沦。”[①]《春秋潜潭巴》说得更为简明直接:“地震,下谋上。”[②]这一学说在政治上扮演了重要角色,其中一个例子就是张衡地动仪。地动仪固然是中国古代科学技术发达的明证,但也是张衡秉持天人感应、阴阳灾异学说参与政治的利器。公元132到133年,张衡屡次借地震之机上言,将地震的原因归结为现实政治的原因——吏治腐败、选举失实等,许多官员屡次因为地震罢免,皇帝也下罪己诏检讨。但是这也造成了后来张衡遭到谗毁的原因,与地动仪后来的失传也不能说完全没有关系[③]。利用阴阳灾异思想干预政治,即便到了宋代,依然屡见不鲜[④]。

如果按照所谓灾异祥瑞化的说法,武则天把地震等灾异解释为自己上台的征兆,那无疑是承认自己是以下犯上,这从根本上否定了自己承乾出震、革唐立周的神圣性和合法性。

实际上,武则天对于把地震、山涌按照“下谋上”进行解释也是非常忌讳的,这一点从垂拱二年(686)新丰山涌事件中可以看得很清楚。当时荆州人俞文俊上言:“臣闻天气不和而寒暑隔,人气不和而疣赘生,地气不和而堆阜出。今陛下以女主居阳位,反易刚柔,故地气隔塞,山变为灾。陛下以为庆山,臣以为非庆也。诚宜侧身修德,以答天谴。不然,恐灾祸

---

① 安居香山、中村璋八《纬书集成》,第813页。

② 同上书,第832页。

③ 冯锐、李先登、田凯、武玉霞《张衡地动仪的发明、失传与历史继承》,《中原文物》2010年第1期,第88—98页。张衡一向被塑造成反对迷信的科学家形象,实际上他反对图谶,但是并不反对占术,更不反对天文星占,反而是此中高手,乃至在他以此知强势干预政治过分之后遭到政治上的打击。关于张衡所在东汉的灾害社会史研究,参看王文涛《东汉洛阳灾害记载的社会史考察》,《中国史研究》2010年第1期,第51—70页。

④ 参看孙小淳《北宋政治变革中的“天文灾异”论说》,《自然科学史研究》第23卷第3期(2004年),第218—231页。孙小淳认为,奇异的天文现象与其他反常的、灾害性的自然现象在中国古代历来受到重视。这一方面是因为中国古代的宇宙认识论强调天、地、人的统一、秩序与和谐,对不统一、非秩序、不和谐的现象特别敏感。另一方面,汉以来的儒家学者根据“天人感应”的思想发展出了一种把“天文灾异”与国家政治联系起来的学问,认为“国家将兴,必有祯祥;国家将亡,必有妖孽”。这样,天文灾异之学就成为传统经学的一个合理部分,成为一种政治批评与权力斗争的工具,在以儒家为主导思想的社会政治中发挥作用。

至。”于是武则天大怒，将其流放岭南[①]。俞文俊依据传统的阴阳灾异学说，把新丰出现的山涌解释为女主当政的反映。若依照地震祥瑞化的观点，武则天应该是求之不得，将这次山涌也一并解释为自己上台的征兆。但是实际上并不如此。

阴阳灾异思想往往认为山川改易是“阴乘阳，弱胜强”的反映。汉元帝时，中书令石显颛权，京房上奏，曰：“《春秋》纪二百四十二年灾异，以视万世之君。今陛下即位已来，日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地震石陨，夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀，水旱螟虫，民人饥疫，盗贼不禁，刑人满市，《春秋》所记灾异尽备。陛下视今为治邪，乱邪？”[②]在京房看来，山崩泉涌、地震石陨这种山川水流改易，都是灾异，是对君主的示警。在这样的思想背景下，也就很容易理解为什么武则天强烈反对把新丰山涌解释为阴胜阳，下犯上。

从庆山的例子可以看出，当山涌这样的灾异发生之后，她除了依据《瑞应图》将其解释为庆山外，佛教则提供了全新的一套说辞——这不是庆山，而是“感应十号之尊，示见千轮之主”的祇阇山。帮助武则天化解地震灾异说的，主要也是佛教。

构成武则天政治理论基础的三部佛教著作《大云经疏》、《宝雨经》和八十卷《大方广佛华严经》中，都不同程度地渗透着中国本土观念的影响。早在东晋义熙十四年(418)佛陀跋陀罗就译出《大方广佛华严经》，但只有六十卷。武周时，武则天从于阗请实叉难陀(Sikshananda)到洛阳组织译场，重译《华严经》。参与的高僧有菩提流志、义净、弘景、法藏等人，甚至武则天本人也一度亲自参加。新《华严经》于圣历二年(699)10月译完，共计八十卷。武则天御制《大周新译大方广佛华严经序》中谈到佛教赋予自己的符命：

> 朕曩劫植因，叨承佛记。金仙降旨，《大云》之偈先彰；玉扆披祥，

---

① 《旧唐书》卷三七《五行志》“山崩”条，第1350页；又可参看《旧唐书》卷一八七《忠义上》，第4883页。

② 《汉书》卷七五《京房传》，第3161页。

> 《宝雨》之文后及。加以积善余庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祯绝瑞，既日至而月书；贝牒灵文，亦时臻而岁洽。逾海越漠，献睬之礼备焉；架险航深，重译之辞罄矣。①

在这段自述中，武则天把《大云经疏》、《宝雨经》视为预示自己符命的谶文，而“河清海晏”、“殊祯绝瑞”则是标明自己的统治受到肯定的征祥。敦煌资料中给我们保存了武周“河清海晏”的证据，让我们知道，即便是边陲之地如沙州者，在武则天上台前后也是不遗余力地操弄祥瑞之说。P. 2005《沙州都督府图经》之《廿祥瑞》“蒲昌海五色”条云：

> 大周天授二年(691)腊月，得石城镇将康拂就延弟地舍拨状称，其蒲昌海水旧来浊黑混杂，自从八月以来，水清明彻底，其水五色。得老人及天竺婆罗门云：“中国有圣天子，海水即清无波，奴身等欢乐，望请奏圣人知者。”刺史李无亏表云：“准海水五色，大瑞。谨检《瑞应图》、《礼斗威仪》云：‘人君乘土而王，其政太平，则河谦海夷也。’天应魏国，当涂之兆，明土德之昌。”②

在这条记载中，沙州刺史李无亏依据《瑞应图》、《礼斗威仪》的记载，将蒲昌海水变清解释为“人君乘土而王，其政太平”的征兆——“河谦海夷”。这段论述有悖于传统五德终始的说辞，我们知道唐朝是土德，武周政权却不是。但是李无亏说这是魏国的征祥，所谓魏国，指的是曹魏，“当涂之兆”，就是历史上有名的谶语“代汉者当涂高”。曹魏是土德，与武则天有什么关系呢？原来武则天的父亲武士彟在武则天临朝称制后于684年被追封为“魏王”，直到690年武则天自己称帝后追赠其为大周皇帝。李无亏的这番曲意附会，曲折连环，显然对武周中央的宣传主基调了解不

---

① 《大正藏》第10册，第1页上。

② 法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第1册 P. 2005《沙州都督府图经》，上海：上海古籍出版社，1995年，第61—62页。

清楚。

值得指出的是，天竺婆罗门在其中起到了明显的作用。“中国有圣天子，海水即清无波”的说法，出自当地的耆老和天竺的婆罗门。婆罗门多以天文占卜著称，其是否使用外来的占卜理论和说辞，我们无从得知。但是从普遍意义上可以看出，这反映了中国和外来政治思想和理论的融合。

把谶纬和佛教思想融合在一起进行政治宣传，即便在敦煌，也是非常通行的做法。比如 P. 2551《李君莫高窟佛完碑并序》就以此赞颂武周政权：

> 我大周之驭宇也，转金轮之千福，运□□□□□□□谛于心田，皎三依于智藏。慈云共舜云交映，慧日与尧日分辉。德彼四天，不言而自信；恩隆十地，不化而自行。蓂荚生阶，凤凰巢阁。物不召而自治，瑞无名而自臻。川岳精灵，列韬钤而受职；风云秀气，俨槐籍以承荣。杰侏兜离，韵偕韶护；蛮夷戎狄，饰□□□□□。更绍真乘，初隆正法；大云遍布，宝雨汾流。①

除此所谓的“大云遍布、宝雨汾流”之外，在武则天看来，八十《华严》能够在她任内重译，也是证明她受命于天（佛）的重要征兆。可以说，武则天的思想世界和知识结构，虽受佛教教义的影响，或也有自身的信仰，但是阴阳灾异、天人感应的本土观念也同时渗透在她的思想和行为上。这既是中古时代知识思想结构的特点，也是佛教传入即不得不受到本土阴阳灾异思想影响进而与之融合的结果。

八十卷《华严经》译出后当月，武则天就下诏请法藏在佛授记寺讲解敷演新《华严经》经义。在法藏讲经过程中，神都发生了地震，崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》详细记载了当时的情形：

---

① 《法藏敦煌西域文献》(15)，第 310 页。

> 后于佛授记寺译新经毕，众请藏敷演。下元日，序题入文，洎腊月望前三日晚，讲至华藏海震动之说，讲室及寺院欻然震吼，听众稻麻，叹未曾有。当寺龙象，状闻天上。则天御笔批答云："省状具之。昨因敷演微言，弘扬秘赜。初译之日，梦甘露以呈祥；开讲之辰，感地动而标异。斯乃如来降祉，用符九会之文；岂朕庸虚，敢当六种之动？披览来状，欣畅兼怀。"仍命史官编于载籍。[1]

根据这段记载，法藏从十月十五日下元日开讲新译《华严经》，一直讲到十二月十二日前后，发生了地震，"讲室及寺院欻然震吼，听众稻麻"，但是此时法藏正讲《华严经》海震动之说，于是地震便被解释为《华严经》的灵验，以及武则天德政的反映。武则天在答佛授记寺的表状时，指出《华严经》"初译之日，梦甘露以呈祥；开讲之辰，感地动而标异"，将地震和甘露视为同样性质的征祥。武则天认为自己不"敢当六种之动"[2]，地震是如来降祉的结果。据此推断，佛授记寺的表状最初显然认为这场地震是体现武则天德政的祥瑞。在中国传统阴阳灾异学说中，地震和日蚀，都是最糟糕的现象，是君主的灾异。但是佛教关于地震的新解释，轻松化解了地震灾异说，甚至将其变为君主的祥瑞。

《宋高僧传》对法藏讲《华严经》"导致"地震也有记载，但是与崔致远的描述略有不通：

> 洎诸梵僧罢译，帝于圣历二年己亥十月八日，诏藏于佛授记寺讲大经。至《华藏世界品》，讲堂及寺中，地皆震动。都维那僧恒景具表闻奏。敕云，昨请敷演微言，阐扬秘赜。初译之日，梦甘露以呈祥；开讲之辰，感地动而标异。斯乃如来降祉，用符九会之文；岂朕庸虚，敢当六种之震。披览来状，欣惕于怀云。其为帝王所重，实称非虚。[3]

---

① （唐）崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，《大正藏》第50册，第281页下。

② 新译《华严经》卷一六及《广博严净不退转轮经》卷一等列举"动、起、涌、震、吼、击（摇）"等六相为六种地动。

③ （宋）赞宁《宋高僧传》卷五，《大正藏》第50册，第732页中。

《宋高僧传》明确指出向武则天汇报地震“祥瑞”的“当寺龙象”是“都维那僧恒景”，但是却稍微修改了武则天的敕书，将崔致远记载的“欣畅兼怀”，改成了“欣惕于怀”。

法藏的讲述《华严经》引发地震被认为是法藏的重要功绩。中宗即位以后，对法藏依然高度重视，于神龙元年“敕令写藏真仪”，并且“御制赞四章”，其中一首就谈到这次地震，其辞云：“辩囿方开，言泉广浚。护持忍辱，勤修精进。讲集天华，征符地震。运斯法力，殄兹魔阵。”崔致远称这些赞文“虽文表虚宗，而事皆实录”①。

在佛教的基本观念里，地震不是灾异，反而是佛法无边的证据。将地震和高僧的修为联系在一起，并不局限于法藏，也见于其他高僧，比如比法藏稍晚的密宗大师不空：

> 天宝八载，许回本国。乘驿骑五匹至南海郡，有敕再留十二载。敕令赴河陇节度使哥舒翰所请。十三载至武威住开元寺，节度使洎宾从皆愿受灌顶，士庶数千人咸登道场。弟子含光等亦受五部法。别为功德使开府李元琮受法，并授金刚界大曼荼罗。是日道场地震，空曰：“群心之至也。”②

在举行灌顶仪式的当天道场发生了地震，不空的解释是“群心之至也”，认为是众心虔诚所致。群心虔诚向佛，引发六种地震，也是佛经中经常出现的场面，比如《佛说海意菩萨所问净印法门经》的描述：“世尊说是摄受大乘等诸法时，会中四万四千众生及千天人悉发阿耨多罗三藐三菩提心，二万八千菩萨得无生法忍，而此三千大千世界六种震动，有大光明广照十方。”③

地震经常出现在佛教叙事中，被描述为佛法伟大的证据，比如唐初道宣记隋文帝时往全国分送舍利建塔，其中在蒲州栖岩寺立塔时发生了

---

① （唐）崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，第284页上。
② （宋）赞宁《宋高僧传》卷一《唐京兆大兴善寺不空传》，《大正藏》第50册，第712页下。
③ 法护译《佛说海意菩萨所问净印法门经》卷一二，《大正藏》第13册，第504页下。

地震：

> 蒲州栖岩寺立塔，地震山吼，如钟鼓声；又放光五道，二百里皆见。[①]

在道宣看来，在建佛塔过程中，发生了地震，是佛法神圣无边的明证。这里出现的“地震”和“放光”，简直就是《佛说海意菩萨所问净印法门经》描述的翻版。玄奘《大唐西域记》描述佛祖的涅槃，也同样用“光明”和“地震”来做烘托：

> 初，大迦叶宴坐山林，忽烛光明，又睹地震，曰：“是何祥变，若此之异？”以天眼观，见佛世尊于双树林间入般涅盘，寻命徒属趣拘尸城。[②]

所谓的“光明”和“地震”，其实就是佛教书写的一个重要母题——“地震光流”。唐澄观在《大方广佛华严经疏》中赞叹道：“自晋译微言则双童现瑞，唐翻至教则甘露呈祥。”[③]这几句话渗透了浓厚的祥瑞思想，但是又与中国传统的祥瑞思想不同——“地震光流”被视为论成西域的征祥，而传统的阴阳灾异思想把地震视为不祥之兆。

地震作为佛法灵验的佐证，并非中国佛教的发明，而是佛教教义中常常出现的情节。在原始佛典中，佛祖诞生时，伴随着种种奇迹征兆，如海啸、地震、地狱火灭、日星灿烂、天不降雨、地涌甘泉等。这些在汉末至南北朝的汉译佛典和佛教论述中，都采用谶纬话语和意象来表述，称之为“瑞应”和“符瑞”。隋阇那崛多译《佛本行集经》记菩萨降伏魔众波旬以及

---

① （唐）道宣《集神州三宝感通录》卷上，《大正藏》第 51 册，第 412 页上。相关记载还可参看（唐）道世《法苑珠林》卷四〇，《大正藏》第 53 册，第 604 页中。

② 《大唐西域记》卷九，《大正藏》第 51 册，第 922 页中。

③ （唐）清凉山大华严寺沙门澄观撰《大方广佛华严经疏》卷第三，《大正藏》第 35 册，第 517 页下。

成就阿耨多罗三藐三菩提后，大地都出现六种震动："尔时，菩萨于彼初夜，以手指地，降伏魔众波旬眷属。是时此地六种震动，乃至大震，犹打铜钟。""尔时，如来于彼后夜明星出时，得成阿耨多罗三藐三菩提已，于时世间自然而有最大光明，地六种动。"①

实际上，佛教把地震等中国本土观念视为灾异的现象重新阐释为佛教的祥瑞，是一个从佛教传入中土就逐渐展开的过程，其中必然有文化观念和信仰的冲突。佛教以中国本土的祥瑞灾异的思想和概念，来解释地震等现象和佛教的关系，本身就是一个向本土文化和信仰妥协融合的过程。到了武则天时代，佛教与阴阳灾异这两套理论的冲突和融合，因为政治形势的激烈化也变得尖锐显著起来。这似乎可以作为武则天时代在地震是祥还是灾，山涌是灾异、庆山还是耆阇崛山进行争论、犹豫和反复的主要思想背景和主观环境。

佛教宇宙观本就与中土不同，其对于地震的解释也不相同。佛教认为宇宙是由无限多个"世界"组成的，每一个小的"世界"仅仅是构成宇宙的最小单位，每一个世界都是一个有机的生命体，都在不断遵循"成、住、坏、空"往复循环。在佛教看来，地动主要有两种因缘②：

> 是时，大地震动。时富娄那弥多罗尼子……白佛言："世尊，何因何缘，大地震动?"佛告富娄那比丘："……有二因缘，令大地动。何者为二？比丘，是地界住水界上，是水界住风界上，是风界住于空中。比丘，有时大风吹动水界，水界动时，即动地界，是一因缘，故大地动；比丘，复有大神通，威德诸天。若欲震动大地，即能令动。若诸比丘有大神通及大威德，观地相令小，水相令大，欲令地动，亦能震动，是名第二因缘，故令地动。"③

---

① （隋）阇那崛多译《佛本行集经》卷三一《昔与魔竞品第三十四》，《大正藏》第3册，第796页中—下。

② 佛教如《长阿含经》提到地动有八因缘，实际上总结一下依然不脱本文所谓两种因缘。

③ （陈）西印度三藏真谛译《佛说立世阿毘昙论》卷一《地动品第一》，《大正藏》第32册，第173页上—中。

在佛教看来，地震有两种原因，一种是大风吹动水界，水界带动地界，从而引发地动；第二种是佛教的大神通、大威德，引发地震。这种因缘类似中国的天人感应学说，比如佛祖出世、成无上正觉、涅槃、佛经译成、分舍利建塔、群心虔诚向佛等等，都会引发地震。正是在这样的理论支持下，武则天才能将作为灾异的地震化解为自己的祥瑞。

四、明堂大火：阴阳灾异说与佛教理论的再次交锋

明堂是儒家政治理念提倡的重要的礼仪建筑。蔡邕《月令论》曰："明堂者，天子太庙也，所以宗祀而配上帝，明天气，统万物也。"①从这个意义上说，明堂是祭祀所在。但是也有儒家学者认为明堂应该是布政之所，比如贞观十七年五月，颜师古在请求修建明堂的奏书中提到，明堂"究其指要实布政之宫也"②。但是武则天的明堂，既是祭祀之所，又是布政之宫。然而，在明堂大火发生之后，维护武则天的大臣，比如宰相姚琦却强调明堂只是布政之宫，不是祭祀之所，"今明堂是布政之所，非宗祀也"。因为祭祀神灵所在发生火灾往往被赋予更多的天人感应色彩。但是要求武则天反躬自省的大臣，比如刘承庆，则强调"明堂宗祀之所"。关于这一点我们下文将有详论，此处不赘。

武则天明堂于垂拱四年(688)建成，《旧唐书》记其形制云：

> 则天临朝，儒者屡上言请创明堂。则天以高宗遗意，乃与北门学士议其制，不听群言。垂拱三年春，毁东都之乾元殿，就其地创之。四年正月五日，明堂成。凡高二百九十四尺，东西南北各三百尺。有三层：下层象四时，各随方色；中层法十二辰，圆盖，盖上盘九龙捧之；

---

① （唐）欧阳询等编《艺文类聚》卷三八，上海：上海古籍出版社，1982年，第851页。

② 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，北京：中华书局，1975年，第851页。又唐王昌龄《相和歌辞·放歌行》诗云："南渡洛阳津，西望十二楼。明堂坐天子，月朔朝诸侯。"彭定求《全唐诗》卷二〇，北京：中华书局，1979年，第243页。

上层法二十四气，亦圆盖。亭中有巨木十围，上下通贯，栭、栌、欂、棍，藉以为本，亘之以铁索。盖为鸑鷟，黄金饰之，势若飞翥。刻木为瓦，夹纻漆之。明堂之下施铁渠，以为辟雍之象。号万象神宫。[①]

武则天的明堂，是极具政治纪念碑性质的礼制建筑，它建成后就成为武则天的政治活动中心，也是武则天上符天命的重要证据。比如这一明堂中的“鸑鷟”置于九龙之上，往往被解释为代表女性权力凌驾于男权之上[②]。但是实际上这是武周政权的重要符号。“鸑鷟”只象征大周兴起的祥瑞，《国语·周语上》云：“周之兴也，鸑鷟鸣于岐山。”[③]纬书《河图括地象》也记云：“岐山，在昆仑山南，东为地乳，上多白金。周之兴也，鸣于岐山。时人亦谓岐山为凤凰堆。”[④]武则天御制御书《升仙太子碑》说得更为明白：“我国家先天纂业，辟地裁基，正八柱于乾纲，纽四维于坤载。山鸣鸑鷟，爰彰受命之祥；洛出图书，式兆兴王之运。廓提封于百亿，声教洽于无垠；被正朔于三千，文轨同于有截。”[⑤]

必须指出的是，武则天的明堂并不符合传统儒家经典的论述。最重要的一点，是它融入了大量的佛教理念，比如转轮王的信仰等。即便是在儒教思想的内部，武则天的明堂也有其特殊之处。比如，传统认为，明堂当在国阳丙巳之地，三里之外，七里之内。但是武则天觉得距离宫城太远，于是把明堂修建在城内原乾元殿旧址。武则天在诏书中专门解释了

---

① 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第 862 页。

② 比如何平立《武周“革唐之命”与封禅礼》，《学术界》（双月刊）总第 109 期，2004 年 6 月，第 159 页。杨鸿勋《自我作古用适于事——武则天标新立异的洛阳明堂》，《华夏考古》2001 年第 2 期，第 70—78 页；邵治国《武则天明堂政治和明堂大火考》，《唐都学刊》2005 年第 2 期，第 14—20 页。邵认为，龙在封建社会历来是皇帝和男权的象征，现在却围绕在凤凰的周围，以凤凰为中心，而凤凰自然象征着武则天本人，这表明女权的武周压倒了男权的李唐；并且，至少在心理上，武则天已经完成了对男权的逾越。其实中古时期，在大多数知识语境中，凤凰并非是雌性、阴性的象征，有时候反而是阳性的象征，比如汉代“赤凤”是火德的重要符号，反而曹魏的青龙，是跟水德联系在一起，带有阴性的意涵。

③ 徐元诰撰，王树民、沈长云点校《国语集解》，北京：中华书局，2002 年，第 29 页。

④ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 1101 页。

⑤ （清）董诰等编《全唐文》卷九八，北京：中华书局，1983 年影印版，第 1008 页。

为什么明堂要建在城内，以图消除大家对“俯迩宫掖，恐黩灵祇”的担心：

> 夫明堂者，天子宗祀之堂，朝诸侯之位也。开乾坤之奥策，法气象之运行，故能使灾害不生，祸乱不作。眷言盛烈，岂不美欤。比者鸿儒礼官，所执各异，咸以为明堂者，置之三里之外，七里之内，在国阳明之地。今既俯迩宫掖，恐黩灵祇，诚乃布政之居，未为宗祀之所。朕乃为丙巳之地，去宫室遥远，每月所居，因时飨祭，常备文物，动有烦劳，在于朕怀，殊非所谓。今故裁基紫掖，辟宇彤闱，经始肇兴，成之匪日。但敬事天地，神明之德乃彰；尊祀祖宗，严恭之志方展。若使惟云布政，负扆临人，则茅宇土阶，取适而已，岂必劳百姓之力，制九筵而御哉。诚以获执苹蘩，虔奉宗庙故也。时既沿革，莫或相遵，自我作古，用适于事。今以上堂为严配之所，下堂为布政之居，光敷礼训，式展诚敬。①

从永昌元年(689)到长寿三年(694)，每年春正月武则天都要亲享明堂。“永昌元年正月元日，始亲享明堂，大赦改元。其月四日，御明堂布政，颁九条以训于百官。文多不载。翌日，又御明堂，飨群臣，赐缣纁有差。自明堂成后，纵东都妇人及诸州父老入观，兼赐酒食，久之乃止。吐蕃及诸夷以明堂成，亦各遣使来贺。载初元年冬正月庚辰朔，日南至，复亲飨明堂，大赦改元，用周正。翼日，布政于群后。其年二月，则天又御明堂，大开三教。内史邢文伟讲《孝经》，命侍臣及僧、道士等以次论议，日昃乃罢。”②天授元年正月乙酉，冬至，武则天“亲祀明堂，合祭天地，以周文王及武氏先考、先妣配，百神从祀，并于坛位次第布席以祀之”③。可以说，明堂成了武则天最重要的政治空间，不但重要的祭祀都在明堂举行，而且还在这里处理政事，主持三教论争。而且其诏书明确说“上堂为严配之所，下堂为布政之居”，可见明堂地位之重要。

---

① 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第863—864页。
② 同上书，第864页。
③ 同上。

证圣元年(695)没有记载武则天亲祀明堂，而一年一度的大酺宴会照常进行，但就在这年正月各种活动结束之后的十六日夜明堂发生火灾[①]。武则天除了修建明堂，还在明堂后面不远处修建天堂，安置佛像，高达百余尺，可惜这一佛教建筑在施工中发生火灾，连明堂也一起点燃，酿成重大的灾害，也使武周政权陷入严重的舆论和政治困境，也因而使得整个武周政权的政治宣传和思想取向，发生了显著的变化，可谓是唐前期极为重要的一个历史情节。

火作为五行之一，与传统阴阳灾异思想紧密相联，这也是唐代及其以前古人看待火灾的主要思想和知识来源。因此现代以上的火灾，也被分为"火"(人为)和"灾"(天灾)两种，并被赋予了浓重的政治色彩。尤其是后者，代表天意，往往被视为上天对君主的警诫。如果检索正史五行志，就可发现，"灾"要比"火"多得多。关于这一点，我们下节详细讨论。本节我们从阴阳灾异说的内在逻辑剖析，为何火灾会给武则天带来巨大的政治压力，乃至动摇了武则天以佛教为主流意识形态的宣传方针。

目前所见对火灾政治含义系统表达的文献是《汉书·五行志》。《五行志》的陈述博杂董仲舒、刘向、刘歆、眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻等人不同说法，其立论基础是阴阳五行说的五行五纪庶徵，将火灾归属五行之"火"。其基本原则是火灾的发生与政治秩序以及后宫秩序密切相关，所谓"弃法律，逐功臣，杀太子，以妾为妻，则火不炎上"[②]。将火灾的起因归结于君主不遵天道而行，是一个基本逻辑，比如《新唐书·五行志》引京房《易传》曰："上不俭，下不节，盛火数起，燔宫室。""君不思道，天火燔其宫室。"[③]从这个逻辑出发，火灾的发生，则是上天对君主的警告，同时也是对未来灾祸的预兆。唐初萨(或为薛)守真所撰《天地瑞祥志》代表了当时对

---

① 关于唐代火灾的研究，参看靳亚娟《帝都的毁灭——唐代长安火灾研究》，北京大学2012年硕士论文；李德新《唐代火灾及防治措施》，《文山师范高等专科学校学报》2009年第1期，第44—47页；陆法同、张秉伦《中国古代宫殿、寺庙火灾与消防的初步研究》，《火灾科学》1995年第1期，第57—62页；仲崇玲《解读唐律中的消防法规》，《河北青年管理干部学院学报》2010年第1期，第70—72页。

② 《汉书》卷二七《五行志》，第1320页。

③ 《新唐书》卷三四《五行志》，第884—886页。

火灾的基本看法，它关于火的讨论中说道：

> 《高僧惠力传》曰，晋孝武大元廿一年七月，天火燔寺。帝曰，此国不祥之相也。萨守真注曰："守以为九月帝崩也。"[①]

显然，萨守真认为，晋孝武帝时发生的这场火灾，是国家的不祥之兆，后来孝武帝的驾崩，正是这一不祥火灾预兆的内容。萨守真又论道：

> 后《魏书》曰，出帝永熙三年，永宁寺九层灾时，人皆曰佛国飞入东海，则偪魏衰，大齐更兴也。梁大同十二年四月中，同秦寺灾后三年，武帝崩。唐武德七年七月中，禅定寺灾，后三年，泰（秦）王立事。[②]

在这段记载中，萨守真为我们补充了新的信息，这些信息不见于其他任何文献的记载，比如长安禅定寺于武德七年发生火灾。总体来说，他认为永熙三年(534)洛阳永宁寺的大火，预示着北魏的衰落和北齐的兴起；南朝梁大同十二年(546)同秦寺的大火，预兆着梁武帝在三年以后的驾崩。最后一个例子，萨守真列举了一个本朝的例子：武德七年(624)七月中，长安禅定寺发生大火，三年以后，也就是武德九年，秦王李世民发动玄武门之变，夺取了皇位。原文所谓"泰王"，当为"秦王"，从年号和时代，以及禅定寺的佐证，都可证明萨守真讨论的是玄武门之变。值得注意的是，玄武门之变的时间是公元626年，而萨守真撰成《天地瑞祥志》的时间，则

---

① （唐）萨守真《天地瑞祥志》第十六"五行·火"条，日本尊经阁文库所藏写本。笔者参与高校古委会委托项目"《天地瑞祥志》的整理与研究"，相关录文既来自自己，也得到项目组其他成员的贡献，谨致谢意。也有学者认为此书是新罗人所撰，参看赵益、金程宇《〈天地瑞祥志〉若干重要问题的再探讨》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学）2012年第3期，第123—132页。不论何人所撰，撰书的时代及其反映的思想认识是毫无疑问的，这部修撰于公元666年的祥瑞之书，反映了当时被官方认可的主流思想，以及当时普遍流行的知识。

② 同上。

是麟德三年(666)[①]。此时在位的正是秦王李世民的儿子唐高宗。萨守真撰《天地瑞祥志》也是奉令而行，此书是政治资助下的产物。萨守真显然对发生在唐都长安的情况非常熟悉，他把公元624年的禅定寺火灾解释成秦王李世民公元626年发动政变上台的征兆。这也正符合《天地瑞祥志》的政治立场和思想宗旨，这样的表述，将李世民的上台解释为上天的意志，所谓王者兴则先降贞祥。通过这样的表述，萨守真将李世民的上台合法化，进而也就论证了当时君主——唐高宗的统治正当性。不过值得指出的是，这显然是灾异祥瑞化的处理方式，火灾虽是灾异，但是它是革命的符征，是对旧有统治秩序的否定，对一个政治集团是灾异，对其敌人却是祥瑞。这也再次说明，祥瑞与灾异在政治现实中，其区别仅存于一线之间，取决于政治力量如何解释和阐发。

禅定寺是长安非常重要的寺院。隋文帝仁寿二年(602)建立，位于朱雀门街之西第四街街西自北向南之第十三坊的永阳坊。这是一个皇家大寺，是隋文帝为其独孤皇后所建，被称为“天下伽蓝之盛，莫与于此”。宇文恺在此寺建有高达三百三十尺、周回一百二十步的木制佛塔。而且寺内还奉祀有佛牙舍利，长三寸，沙门法献从乌踵国取回。很多高僧，比如隋代的昙迁就居住在这里[②]。一般认为，禅定寺武德元年唐朝建立之后改名庄严寺[③]，不过《天地瑞祥志》在记载武德七年火灾时，依然称其为禅定寺。实际上一直到了武则天和玄宗时期，这个佛寺仍然常常被叫做禅定寺，比如张鷟就记载，长安的禅定寺，“有牛触人，莫之敢近，筑围以阑之”[④]。

从某种意义上来说，火灾是对君主不利的征兆。尤其是发生在皇宫、王宫、陵寝等地点的火灾，被赋予了特殊的政治含义。这也是为什么文献记载的火灾分布极不均匀，主要集中于京城，而对乡村邑落少有提及。在天人感应和谶纬体系中，火灾都占有重要位置，因此发生在宫闱陵寝地点

---

① 麟德年号只存在两年，所谓麟德三年系改元滞后造成的痕迹。

② 道宣《续高僧传》卷一八《隋西京禅定道场释昙迁传》，《大正藏》第50册，第574页上。

③ 徐松撰，李健超增订《增订唐两京城坊考》，西安：三秦出版社，1996年，第230页。

④ 张鷟《朝野佥载》卷六，北京：中华书局，1979年，第41页。

的火灾因其特殊意义而被人更多地留意。在火灾发生之后，心怀警惕的君主往往要作出修德禳灾的动作，比如素服、避正殿、告祠帝陵、下罪己诏、赦天下、放宫女回家、诏群臣上封事提意见，等等。比如汉元帝初元三年（前46）夏四月乙未晦，茂陵白鹤馆灾，汉元帝下诏云："乃者火灾降于孝武园馆，朕战栗恐惧。不烛变异，咎在朕躬。群司又未肯极言朕过，以至于斯，将何以寤焉！百姓仍遭凶阨，无以相振，加以烦扰虖苛吏，拘牵乎微文，不得永终性命，朕甚闵焉。其赦天下。"①此类记载非常丰富，直到唐代，因火灾而采取应对举措的例子也比比皆是，比如玄宗天宝九载（750）因为久旱、西岳庙灾而停封西岳②。

在阴阳五行的知识逻辑中，火灾不是单独存在的，它跟星象、卦象、风动、梦境都有密切关联，共同构成了一个天人感应的政治思想体系。比如班固《汉书》记载，汉武帝建元六年（前135），荧惑守舆鬼。占曰："为火变，有丧。"这一年高园有火灾，窦太后崩③。这种一事、一占、一验的叙述方式，正体现了班固及其同时代人的普遍认识。荧惑也就是火星，被认为是火精，往往跟火灾连在一起④。比如占星家巫咸也认为："荧惑守参，多火灾。"⑤《隋书·天文志》云：

> 梁武帝天监元年八月壬寅，荧惑守南斗。占曰："籴贵，五谷不成，大旱，多火灾，吴、越有忧，宰相死。"⑥

除了荧惑之外，其他星象也跟火灾有关，比如巫咸曰："水见翼，多火灾。"石氏曰："为旱。""辰守奎，多水火灾，亦为旱。"⑦彗星，因为多与革命

① 《汉书》卷九《元帝本纪》，第283页。
② 《旧唐书》卷九《玄宗本纪》，第224页。
③ 《汉书》卷二六《天文志》，第1305页。
④ 关于荧惑类星占与政治之关系，参看黄一农《星占、事应与伪造天象——以"荧惑守心"为例》，《自然科学史研究》1991年第2期，第120—132页。
⑤ 《后汉书》志第一〇《天文上》，第3221—3235页。
⑥ 《隋书》卷二一《天文下》，第593页。
⑦ 《后汉书》志第一〇《天文上》，第3221—3235页。

有关，所以自然也跟火灾联系在一起。《汉书》文颖注云："大法，孛、彗星多为除旧布新，火灾，长星多为兵革事。"[①]月占中也有预测火灾的内容，比如《宋书・天文志》记载：月犯楗闭，则预示着"天子崩，又为火灾"[②]。

对武则天来说，火灾造成的政治破坏，更加直接的来自于火灾成因的阴阳解释说。在这种解释中，火灾虽是阳，但却是由极阴而导致——这就直接挑战了武则天以女身称帝的政治合法性。对这种理论阐发最清楚的可谓董仲舒：

> 董仲舒以为陈夏征舒杀君，楚严王托欲为陈讨贼，陈国辟门而待之，至因灭陈。陈臣子尤毒恨甚，极阴生阳，故致火灾。[③]

在董仲舒看来，之所以陈国发生火灾，原因在于陈国臣子"尤毒恨甚，极阴生阳"——阴毒到了极致，反而产生阳火。《汉书・五行志》记昭公十八年"五月壬午，宋、卫、陈、郑灾"。董仲舒"以为象王室将乱，天下莫救，故灾四国，言亡四方也。又宋、卫、陈、郑之君皆荒淫于乐，不恤国政，与周室同行。阳失节则火灾出，是以同日灾也"[④]。

董仲舒并非唯一持这一看法的人，实际上，这种观念贯穿了中古时代的始终。比如京房《易传》曰："欲德不用兹谓张，厥灾荒。荒，旱也，其旱阴云不雨，变而赤，因而除。师出过时兹谓广，其旱不生。上下皆蔽兹谓隔，其旱天赤三月，时有雹杀飞禽。上缘求妃兹谓僭，其旱三月大温亡云。居高台府，兹谓犯阴侵阳，其旱万物根死，数有火灾。庶位逾节兹谓僭，其旱泽物枯，为火所伤。"[⑤]汉代翼奉的奏章中说：

> 今左右亡同姓，独以舅后之家为亲，异姓之臣又疏。二后之党满

① 《汉书》卷四《文帝本纪》，第 122 页。
② 《宋书》卷二三《天文一》，第 683 页。
③ 《汉书》卷二七上《五行志第七上》"火"条，第 1327 页。
④ 同上书，第 1329 页。
⑤ 《汉书》卷二七中之上《五行志第七中之上》，第 1386 页。

朝，非特处位，势尤奢僭过度，吕、霍、上官足以卜之，甚非爱人之道，又非后嗣之长策也。阴气之盛，不亦宜乎！

臣又闻未央、建章、甘泉宫才人各以百数，皆不得天性。若杜陵园，其已御见者，臣子不敢有言，虽然，太皇太后之事也。及诸侯王园，与其后宫，宜为设员，出其过制者，此损阴气应天救邪之道也。今异至不应，灾将随之。其法大水，极阴生阳，反为大旱，甚则有火灾，春秋宋伯姬是矣。唯陛下财察。①

翼奉是汉代著名经学家，好律历阴阳之占。他认为，外戚篡权，阴气过盛，而且未央、建章、甘泉等宫各自有数百名女子（才人）得不到宠幸，应该减损这些"阴气"，如果不这样的话，会"极阴生阳，反为大旱，甚则有火灾"——这也是为什么君主在火灾之后释放宫女回家的一个思想背景。凑巧的是，第二年夏四月乙未，果然发生了火灾，"孝武园白鹤馆灾"，翼奉认为这正是自己所预测的那样，于是又上疏云：

臣前上五际地震之效，曰极阴生阳，恐有火灾。不合明听，未见省答，臣窃内不自信。今白鹤馆以四月乙未，时加于卯，月宿亢灾，与前地震同法。臣奉乃深知道之可信也。不胜拳拳，愿复赐间，卒其终始。②

"极阴生阳"导致火灾，往往被解释为对君主权力的挑战，比如臣下欺凌君上，则是阴胜阳，阴胜阳就会导致火灾。比如沈约（441—513年）的《宋书·五行志》解释火灾云：

晋孝怀帝永嘉四年十一月，襄阳火，死者三千余人。是时王如自号大将军、司雍二州牧，众四五万，攻略郡县，以为己邑。都督力屈，

---

① 《汉书》卷七五《翼奉传》，第3171—3175页。
② 同上。

婴城自守，贼遂攻逼襄阳。此下陵上，阳失节，火灾出也。

《宋书》又还举例说明这一理论云：

晋明帝太宁元年正月，京都火。是时王敦威侮朝廷，多行无礼，内外臣下，咸怀怨毒。极阴生阳，故有火灾。与董仲舒说《春秋》陈火同事也。①

根据沈约的解释，臣下挑战君主权威，则属于极阴生阳，阳失节，这样的话，火灾就会发生。魏徵的《隋书》延续了这一解释：

东魏武定二年十一月，西河地陷而且燃。京房《易妖占》曰："地自陷，其君亡。"祖暅曰："火，阳精也。地者，阴主也。地燃，越阴之道，行阳之政，臣下擅恣，终以自害。"时后齐神武作宰，而侯景专擅河南。后二岁，神武果崩，景遂作乱，而自取败亡之应。②

武则天既是外戚，又是女身，代表的是阴气，而她篡夺李唐皇位，在忠于李唐的人们眼中，属于以下犯上、以阴欺阳，极阴而生阳。不难揣测，无论是总体的阴阳灾异思想，还是细节到"极阴生阳"的具体观点，都对武则天不利。明堂大火给武则天带来的政治压力是可想而知的。

五、"火"还是"灾"？——围绕阴阳灾异说进行的争论

证圣元年(695)正月丙申夜的这场大火，造成的损失之巨自不待言，更为严重的是，明堂作为武周政权极具纪念碑性质的礼制建筑，是武则天

① 以上两条俱出自《宋书》卷三二《五行三》，第934—936页。
② 《隋书》卷二三《五行下》"木金水火沴土"条，第664页。

受命于天的象征，至此竟然毁于一旦，这给武周政权造成了巨大的舆论压力。忠于李唐皇室的政治阵营，以及对武则天佞佛政策持反对立场的本土主义者，也得以借此机会挑战现行的政策和武周政权的意识形态。由于李唐皇室后来复辟，这场大火在两《唐书》等官方史书中，多记载为薛怀义争宠失意而放火，同时却又暗示这场火是天命使然，并非人力所能改变。可以说，这其中篡改杂糅的痕迹非常明显。尽管官方史书以宫廷秽史歪曲此次大火的起因，但逻辑混乱，且都是一面之词，绝不可信。在大火之前，武则天在明堂进行的一系列活动，都有薛怀义的影子，而且他扮演着重要的角色，比如在明堂作无遮大会，凿地为坑，佛像皆于坑中引出之，云自地涌出——这是模拟弥勒下生的情形；又比如画大像，首高二百尺，而且在丙申日，将巨幅的弥勒佛像悬挂于天津桥南，设斋礼拜。相关细节，前面已有讨论，此处不再赘述。从时间顺序来说，在大火发生的同一天，薛怀义还在积极为塑造武则天的新形象——"慈氏越古金轮圣神皇帝"——而积极张罗，何以到了晚上就放火烧掉自己所做的一切？而且，重建明堂的任务，武则天依旧交给他负责。以往的解释都受了李唐官方书写的误导，其背后复杂的信仰、政治斗争被刻意掩盖了。

以《旧唐书》为例，它将此次火灾称为"灾"，或记载为"佛堂灾"[1]，或记载为"明堂灾"[2]，这其实已经先入为主给这次火灾定了性。因为在中国传统阴阳灾异思想中，"火"和"灾"虽然都是形容火灾的词汇，但是代表的意涵却截然不同。《汉书·五行志上》引《左氏经》曰："人火曰火，天火曰灾。"[3]也就是说，火灾在性质上分为"火"和"灾"两种类型，其代表的意涵是绝不相同的。"灾"来自自然，理当成为天意的传达，所以代表着上天对君主的看法——这是上天警诫君主的表现。这是非常严重的政治信号，等于是对现有统治秩序的否定。不管"火"与"灾"的这两种概念是否为普通民众所认知，但是它作为主流文化的规范解释，为政治精英所熟知。

---

① 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第865页。
② 《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》，第124页。
③ 《汉书》卷二七《五行志》，第1323页。也请参看杨树达《汉书窥管》，上海：上海古籍出版社，1984年，第173页。

《盐铁论·备胡》贤良云："宋伯姬愁思而宋国火，鲁妾不得意而鲁寝灾。"这两桩事分见《左传》襄公三十年《传》和《公羊传》僖公二十年《传》，贤良的评论正如以往论者所言，盖出自董仲舒之说[1]。《汉书》之《本纪》和《五行志》等篇章对火灾的记录所遵循的也正是这个原则。在《汉书·五行志》列出的32年次火灾中，只有2次是"火"，仅占总数的6.25%。这明显反映了当时阴阳灾异思想影响相当广泛。

尽管东汉后期，"火"与"灾"的界线有所模糊，但是直到唐代，还依然是政客进行政治性操作所依赖的典型理论。明堂大火发生之后，武则天也是尽量避免将此次大火描述为"灾"——代表着上天的意志，而是强调失火的原因是偶然的人为因素。支持武则天的政治势力，以宰相姚琇为代表，就强调"此是人火，非是天灾"，《旧唐书》记其事云：

> 时则天又于明堂后造天堂，以安佛像，高百余尺。始起建构，为大风振倒。俄又重营，其功未毕。证圣元年正月丙申夜，佛堂灾，延烧明堂，至曙，二堂并尽。寻时又无云而雷，起自西北。则天欲责躬避正殿。宰相姚琇曰："此实人火，非是天灾。至如成周宣榭，卜代逾长；汉武建章，盛德弥永。今明堂是布政之所，非宗祀也。"则天乃御端门观酺宴，下诏令文武九品已上各上封事，极言无有所隐。[2]

当火灾发生之后，武则天本来已准备承担责任，"责躬避正殿"。此类举动在中国传统政治中屡见不鲜，前提是认为上天在警告自己，君主需要修德禳灾。但是，宰相姚琇却强调这只是人为的一场火灾，并非天灾，不是上天的意志，武则天无须作出罪己的动作。而且他引用了周代和汉武帝时期发生火灾的两个例子，想将明堂大火祥瑞化，作为统治长久的标志；最后他还强调了明堂只是布政之所，而不是祭祀的地方，火灾并不那么严重。结果武则天放弃了"责躬避正殿"，反而"御端门观酺宴"。但是我们

---

① 王利器《盐铁论校注》，北京：中华书局，1992年，第454页。
② 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第865页。

看到，代表李唐立场的《旧唐书》却在暗示这就是一场天灾。首先，它明确将其记为“灾”，并且还强调，在当时伴随发生了其他怪异的天象，也就是“寻时又无云而雷，起自西北”。这已经明确无误地将明堂大火归类为上天意志了。

大火到底是人为的“火”，还是天意的“灾”，对君主而言，是非常关键的。后者是代表上天的意志，是对现实的否定——至少是不满。这正是武则天将明堂大火描述为偶然的、人为造成的灾难的思想背景。一个典型的例子可以帮助我们理解为何“火”和“灾”一字区别如此重要的原因。《汉书·王莽传下》记载王莽地皇三年(22)霸(灞)桥发生的火灾云：

> 二月，霸桥灾，数千人以水沃救，不灭。莽恶之，下书曰：“夫三皇象春，五帝象夏，三王象秋，五伯象冬。皇王，德运也；伯者，继空续乏以成历数，故其道驳。惟常安御道多以所近为名。乃二月癸巳之夜，甲午之辰，火烧霸桥，从东方西行，至甲午夕，桥尽火灭。大司空行视考问，或云寒民舍居桥下，疑以火自燎，为此灾也。其明旦即乙未，立春之日也。予以神明圣祖黄虞遗统受命，至于地皇四年为十五年。正以三年终冬绝灭霸驳之桥，欲以兴成新室统壹长存之道也。又戒此桥空东方之道。今东方岁荒民饥，道路不通，东岳太师亟科条，开东方诸仓，赈贷穷乏，以施仁道。其更名霸馆为长存馆，霸桥为长存桥。”①

看似王莽运用了非常复杂的理论为自己开脱责任，但是总结起来，意思就是灞桥的火灾不是“灾”，而是“火”，并且指出，大司空已经调查清楚，是因为有贫困百姓住在桥下不小心引发了大火。王莽迷信符命，当时的思想主流又是带有强烈神学色彩的理论，所以他必须对此进行回应。用现在的观念看，似乎有点荒诞，但是在当时的思想背景下，是完全符合其内在逻辑的。

---

① 《汉书》卷九九《王莽传》，第4174页。

这段记载并没有说明武则天“御端门观酺宴”——发生了火灾反而宴饮——的背后主使是谁。其实还是姚琦。《旧唐书·五行志》记云：

证圣元年正月十六日夜，明堂火，延及天堂，京城光照如昼，至曙并为灰烬。则天欲避殿彻乐，宰相姚琦以为火因麻主，人护不谨，非天灾也，不宜贬损。乃劝则天御端门观酺，引建章故事，令薛怀义重造明堂以厌胜之。①

从上述记载看，姚琦是劝阻武则天承担政治责任并且重建明堂的主要谋臣，这也正符合姚琦的政治立场，他正是武则天代唐立周的重要人物。他几乎在所有武周政权的政治宣传中都扮演了重要角色，并且也因此成为武周政权的核心大臣：

时武三思率蕃夷酋长，请造天枢于端门外，刻字纪功，以颂周德，琦为督作使。证圣初，琦加秋官尚书、同平章事。是岁，明堂灾，则天欲责躬避正殿，琦奏曰："此实人火，非曰天灾。至如成周宣榭，卜代愈隆；汉武建章，盛德弥永。臣又见《弥勒下生经》云，当弥勒成佛之时，七宝台须臾散坏。睹此无常之相，便成正觉之因。故知圣人之道，随缘示化，方便之利，博济良多。可使由之，义存于此。况今明堂，乃是布政之所，非宗庙之地，陛下若避正殿，于礼未为得也。"左拾遗刘承庆廷奏云："明堂宗祀之所，今既被焚，陛下宜辍朝思过。"琦又持前议以争之，则天乃依琦奏。先令琦监造天枢，至是以功当赐爵一等。琦表请回赠父一官，乃追赠其父豫州司户参军处平为博州刺史。天后将封嵩岳，命琦总知撰仪注，并充封禅副使。及重造明堂，又令琦充使督作，以功加银青光禄大夫。②

---

① 《旧唐书》卷三七《五行志》"火灾"条，第1366页。
② 《旧唐书》卷八九《姚琦传》，第2902—2903页。

武则天修建天枢，姚琦是督作使；明堂火灾，他是极力维护武则天的政治人物，也因此得到武则天的赏识，“至是以功当赐爵一等”，乃至“追赠其父豫州司户参军处平为博州刺史”。“至是”一词已经明确将姚琦得到的赏赐与其在火灾后维护武则天的权威连在了一起。最后，明堂重建，武则天还是任命姚琦为督作使，并因此加银青光禄大夫。《资治通鉴》也记其事，胡三省因此注云：“姚引二事，传以己说，以逢君之恶。”[①]所谓二事，就是“成周宣榭，卜代愈隆；汉武建章，盛德弥永”两个例子。

从上述引文可知，姚琦除了运用阴阳灾异思想将明堂大火去“天灾”化之外，他还引用了佛教的《弥勒下生经》，说“当弥勒成佛之时，七宝台须臾散坏”，用此比附武则天的明堂和天堂烧毁——武则天此时正是头顶着“慈氏越古金轮圣神皇帝”的头衔。所谓“慈氏”，就是弥勒（Maitreya），而“金轮”即“Cakravartin”（转轮王）。武则天正是利用弥勒下生思想，宣扬自己以女身下生南瞻部洲摩诃至那国（也即现在的中国）为转轮王。姚琦最后总结道，根据《弥勒下生经》，火灾是“无常之相”，也正是看到这些“无常之相”，才成就“正觉之因”。虽然官方史书如《旧唐书》等甚多曲笔之处，但是难以掩盖武则天并不承认此次火灾为“天灾”的事实。其正式颁下的诏书《明堂灾告庙制》明确将火灾的原因归结为工匠不小心：“顷缘内作，工徒宿火，误烧麻主，遂涉明堂。”[②]

当时上书为武则天辩护的必然是多数，而反其道行之的则是极少数。历史的吊诡之处在于，因为后来武则天的倒台，那些维护武则天的丰富论述逐渐散佚，而极少数持反对意见的奏章，却得到官方的重视而被完整地保存下来。上述引文中出现的左拾遗刘承庆就是一个持反对意见的大臣，他明确反对姚琦的意见，指出明堂就是“宗祀之所”，“今既被焚，陛下（武则天）宜辍朝思过”。不过武则天并未听从他的建议，而是“依琦奏”。不过，这不影响后来李唐的史官们对刘承庆的作为大加赞扬并全文收录他的奏章[③]。在其奏章中，刘承庆明确反对武则天回避“上天示警”的做

---

① 司马光《资治通鉴》卷二〇五，北京：中华书局，1956年，第6499—6450页。
② 宋敏求编《唐大诏令集》卷七三，上海：学林出版社，1992年，第373页。
③ 参看《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第865—867页。

法，他指出：

> 臣谨按《左传》曰："人火曰火，天火曰灾。"人火因人而兴，故指火体而为称。天火不知何起，直以所灾言之。其名虽殊，为害不别。又《汉书·五行志》曰："火失性则自上而降，及滥焰妄起，灾宗庙，烧宫馆。"自上而降，所谓天火。滥焰妄起，所谓人火。其来虽异，为患实同。王者举措营为，必关幽显。幽为天道，显为人事，幽显迹通，天人理合。今工匠宿藏其火，本无放燎之心。明堂教化之宫，复非延火之所。孽煨潜扇，倏忽成灾，虽则因人，亦关神理。

在廷奏中，刘承庆详细分析了"火"和"灾"的区别，虽然他不敢贸然否定明堂大火是"火"的结论，但是却迂回论述这也是上天示警，"虽则因人，亦关神理"，所以武则天必须反躬自省，改弦更张。接着，他攻击了武则天和姚琫"御端门观酺宴"的作法，质问说，在此大灾发生之后："群僚理合兢畏震悚，勉力司存，岂合承恩耽乐，安然酺宴？""火气初止，尚多惊惧，余忧未息，遽以欢事遏之。臣恐忧喜相争，伤于情理。"最后明确指出，此次火灾就是上天示警，"今大风烈火，谴告相仍，实天人丁宁，匡谕圣主"①。

六、厌胜之道："建章故事"与明堂重建

武则天君臣面对明堂大火时，在当时的知识背景下，他们能够想到的，除了佛教，最直接的就是中国本土的阴阳灾异学说。所以武则天听从了姚琫的建议，不但没有听从刘承庆"辍朝思过"的建议，反而登上端门，大摆宴席。这其实也是一种厌胜之术，正如前文所引，刘承庆明确说，这是一种冲喜的作法，目的是"以欢事遏之（灾祸）"。不过刘承庆明确指出，折中作法，"忧喜相争，伤于情理"。

在官方史书里，已经确定无疑将武则天的面首薛怀义当作了放火的

① 以上诸条，均引自刘承庆的奏章，参看《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第865—867页。

罪魁祸首——尽管并没有任何具体的证据而且破绽百出。后代的史家，比如司马光，也都接受了唐朝国史的说法，认为薛怀义是凶手：

> 初，明堂既成，太后命僧怀义作夹大像，其小指中犹容数十人，于明堂北构天堂以贮之。怀义颇厌入宫，多居白马寺，所度力士为僧者满千人，时御医沈南亦得幸于太后，怀义心愠，是夕，密烧天堂，延及明堂。火照城中如昼，比明皆尽，暴风裂血像为数百段。①

假设我们完全采信薛怀义是放火凶手的说法，就得解释，为什么还要重新修建明堂，且依然让薛怀义负责。很多学者的解释，依然沿着宫闱丑闻的思路进行敷演。他们认为，之所以还要重建明堂，并让薛怀义负责，是因为要掩盖薛怀义放火以及他和武则天的丑闻②。实际上，这种解释完全站不住脚。明堂大火可以说是武则天面对的最大的一次政治危机，这次危机的严重程度，足以让她改变之前采用佛教弥勒信仰进行政治宣传的政策，回归中国本土传统——这一点我们下节详论。在这么重要的事件面前，用简单的宫闱丑闻是无法解释的。

其实，武则天重建明堂的思想动机，在史书中已经交代得很清楚了，只不过之前往往被学界忽略。我们再看《旧唐书·五行志》的记载：

> 宰相姚琦……乃劝则天御端门观酺，引建章故事，令薛怀义重造明堂以厌胜之。③

这里所说的"建章故事"，指的是汉武帝时期发生火灾采取的做法。《汉书·郊祀志》记载：

> 上（汉武帝）还，以柏梁灾故，受计甘泉。公孙卿曰："黄帝就青灵

---

① 司马光《资治通鉴》卷二〇五，第 6498 页。
② 比如邵治国《武则天明堂政治和明堂大火考》，《唐都学刊》2005 年第 2 期，第 14—20 页。
③ 《旧唐书》卷三七《五行志》"火灾"条，第 1366 页。

> 台，十二日烧，黄帝乃治明庭。明庭，甘泉也。"方士多言古帝王有都甘泉者。其后天子又朝诸侯甘泉，甘泉作诸侯邸。勇之乃曰："粤俗有火灾，复起屋，必以大，用胜服之。"于是作建章宫，度为千门万户。前殿度高未央。其东则凤阙，高二十余丈。其西则商中，数十里虎圈。其北治大池，渐台高二十余丈，名曰泰液，池中有蓬莱、方丈、瀛州、壶梁，象海中神山龟鱼之属。其南有玉堂璧门大鸟之属。立神明台、井干楼，高五十丈，辇道相属焉。①

根据这段记载可知，汉武帝时，柏梁台发生火灾。太初元年（前104）武帝修建建章宫，乃是依据越巫勇的建议——即火灾之后，要建比烧毁的更加雄伟的建筑，加以厌胜，这是一种防火的术数作法。类似的厌火巫术在后代仍以不同形式存在，某些因素可能受到汉代建筑形式的直接影响。宋张师正《倦游杂录》"飞鱼易名鸱吻"条云："汉以宫殿多灾，术者言，天上有鱼尾星，易为其象，冠于屋，以禳之。今亦有。唐以来，寺观旧殿宇，尚有为飞鱼形，尾指上者，不知何时易名为鸱吻，状亦不类鱼尾。"②唐代建筑多有鸱吻，比如"开元十五年七月四日，雷震兴教门两鸱吻，栏槛及柱灾"③，这明显也是阴阳灾异的思想在作怪。

所以，武则天重建明堂，规模绝不比之前的明堂小：

> 则天寻令依旧规制重造明堂，凡高二百九十四尺，东西南北广三百尺。上施宝凤，俄以火珠代之。明堂之下，环绕施铁渠，以为辟雍之象。天册万岁二年三月，重造明堂成，号为通天宫。四月朔日，又行亲享之礼，大赦，改元为万岁通天。翼日，则天御通天宫之端扆殿，

---

① 《汉书》卷二五下《郊祀志》，第1244—1245页。又参看《汉书》卷六《武帝本纪》，第199页，夹注文颖曰："越巫名勇，谓帝曰，越国有火灾，即复大起宫室以厌胜之，故帝作建章宫。"

② （宋）张师正《倦游杂录》，《杨文公谈苑・倦游杂录》合订本《宋元笔记丛书》，上海：上海古籍出版社，1993年，第42页。

③ 《旧唐书》卷三七《五行志》，第1361页。

命有司读时令，布政于群后。①

虽然，武则天并未如官方史书记载或者暗示的那样，完全屈服于本土的阴阳灾异说的挑战，并且在许多方面，比如摆宴席、将大火解释为人为、重建明堂，都是力图为自己开脱政治责任。但是这次火灾造成的挑战确实非常严重，迫使她重新思考武周政权依据的政治理论。可以说，明堂大火是武则天从严重偏向佛教意识形态，开始向中国本土传统复归的关键，这是武则天政策转向的重要原因。提倡弥勒下生为武则天造势的薛怀义被杀，也需要在这一历史背景下进行重新理解。

七、明堂大火与武则天的政策转向

因为火灾代表的政治意涵，所以操弄火灾影响政治也是政治集团的一种常见手段。比如代宗永泰(765)初，赵涓为监察御史，据《旧唐书》记载：

时禁中失火，烧屋室数十间，火发处与东宫稍近，代宗深疑之，涓为巡使，俾令即讯。涓周历壖囿，按据迹状，乃上直中官遗火所致也，推鞫明审，颇尽事情。既奏，代宗称赏焉。德宗时在东宫，常感涓之究理详细。②

陈寅恪《唐代政治史述略稿》将此视为德宗为太子时，皇位继承权不固定之证③。我们虽然无法得知武则天明堂大火，是否是忠于李唐的势力操

① 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第867—868页。

② 《旧唐书》卷一三七《赵涓传》，第3760页。另见王钦若等编纂《册府元龟》卷一七二《帝王部·求旧》，周勋初等校订，南京：凤凰出版社，2006年，第1918页；卷五一三《宪官部·公忠》，第5828页；卷六一九《刑法部·案鞫》，第7153页。

③ 陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述略稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第257页。

作，抑或是偶然发生，但是无论如何，其酿成的后果，对政治局势产生了巨大的影响。

明堂大火之后，武则天及其大臣努力从两方面化解这次灾异带来的政治压力。第一是利用当时正在努力提倡的佛教尤其是弥勒下生信仰。除了前文提到的宰相姚琫之外，通事舍人逢敏也奏称："当弥勒初成佛道时，有天魔烧宫，七宝台须臾散坏。"①这种解释把明堂火灾解释成弥勒成佛的符瑞或者必经的程序。第二种是在中国本土的阴阳祥瑞思想里，试图把火灾祥瑞化。除了姚琫之外，左史张鼎上奏说："今既火流王屋，弥显大周之祥。"②所谓"火流王屋"，是指周武王伐纣，观兵于孟津，"有火自上复于下，至于王屋，流为乌，其色赤，其声魄云"③。周朝是火德，赤乌为其祥瑞。而武则天建立的也是"周朝"，尊崇周代，所以张鼎试图把明堂大火解释成像周武王东征时发生的"火流王屋"那样的祥瑞，化解这次火灾的灾异色彩。

但是实际上这是很难办到的。第一，明堂的意义太过重大，而火灾造成的损失又极其严重；第二，火灾为灾异的观点深入人心，有关论述非常丰富，而弥勒下生之说以及灾异祥瑞化的说法牵强附会，难以服众。尽管武则天在上述两个方面进行了补救，但是实际上武周政权的合法性遭遇到前所未有的一次重创。不管武则天愿不愿意，她也只能一方面强硬维护自己的权威，一方面不得不放低身段，作出妥协。所以在火灾过了五天之后，也就是庚子日，武则天"以明堂灾告庙，手诏责躬，令内外文武九品已上各上封事，极言正谏"④。

明堂火灾之后，武则天明显从佛教转向本土意识，往华夏传统复归。二月甲子日，也就是大火发生后不久，武则天去掉了自己头上带有强烈弥勒下生色彩的"慈氏越古"尊号。武则天取消"慈氏越古"之号，正是对薛怀义云则天是弥勒下生说的抛弃。到了九月，武则天亲祀南郊，加尊号

① 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第867页。
② 同上书。
③ 司马迁《史记》卷四《周本纪》，第121页。
④ 《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》，第124页。

“天册金轮圣神皇帝”，等于是把本土的天命说和外来的转轮王信仰融合在一起，加诸一身[①]。久视元年(700)五月，武则天又取消沿用七年之久的“金轮”帝号——也就是佛教转轮王，表明她放弃了《大云经》的女身受记为转轮王的教义，全面向李唐旧传统复归。

虽然武则天任命薛怀义重建明堂，但是后者显然已经无法适应新形势的变化了，而且日益变成政治包袱。695 年二月，主持重建明堂、天堂的薛怀义被杀，工程停止；三月份，工程做了改造，更名通天宫，696 年完成。新的建筑最显著的不同，是在庭中安置九鼎。九鼎是在薛怀义被杀之后增加的，之前并无此类设置。九鼎是带有强烈儒家政治纪念碑性的礼器。正如 Riccardo Fracasso 所论，695 年的大火后，武则天急于巩固自己的统治合法性，因此采用了铸九鼎的方法。之前是佛教的意识形态，武则天希望通过回归到夏商周三代，迎合民族主义者和反佛者的口味[②]。

《旧唐书》卷二二《礼仪二》记载：

> 其年，铸铜为九州岛鼎，既成，置于明堂之庭，各依方位列焉。……司农卿宗晋卿为九鼎使，都用铜五十六万七百一十二斤。鼎上图写本州岛山川物产之像，仍令工书人著作郎贾膺福、殿中丞薛昌容、凤阁主事李元振、司农录事钟绍京等分题之，左尚方署令曹元廓图画之。鼎成，自玄武门外曳入，令宰相、诸王率南北衙宿卫兵十余万人，并仗内大牛、白象[③]共曳之。则天自为曳鼎歌，令相唱和。[④]

实际上，武则天完全依赖佛教意识形态治国的办法，遭到越来越多大臣的

---

① 《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》，第 124 页。

② Riccardo Fracasso, “The Nine Tripods of Empress Wu”, in Antonino Forte ed., *Tang China and Beyond*, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1988, pp. 85 - 96.

③ “白象”除了与佛教有关，还带有强烈的祥瑞色彩，比如孙氏《瑞应图》曰：“王者政教得于四方，则白象至。”熊氏《瑞应图》曰：“神灵滋液百珍宝，用白象。”参看(唐) 刘赓辑《稽瑞》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985 年。

④ 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第 867—868 页。

反对。刘承庆已经在奏章中明确提出，希望武则天不要太过崇信佛教：

> 臣愚以为火发既先从麻主，后及总章，意将所营佛舍，恐劳而无益。但崇其教，即是津梁，何假绀宫，方存汲引？既僻在明堂之后，又前逼牲牢之筵，兼以厥构崇大，功多难毕。立像弘法，本拟利益黎元；伤财役人，却且烦劳家国。[①]

而且，武则天对于佛教并未达到巩固自己统治的目的也非常失望。这一点从下面这个例子可以清晰看出：

> 先是，河内老尼昼食一麻一米，夜则烹宰宴乐，畜弟子百余人，淫秽靡所不为。武什方自言能合长年药，太后遣乘驿于岭南采药。及明堂火，尼入唁太后，太后怒叱之，曰："汝常言能前知，何以不言明堂火？"因斥还河内，弟子及老胡等皆逃散。又有发其奸者，太后乃复召尼还麟趾寺，弟子毕集，敕给使掩捕，尽获之，皆没为官婢。什方还，至偃师，闻事露，自绞死。[②]

从某种意义上说，薛怀义的命运和上述河内老尼及其弟子的命运是一样的。都是因为明堂大火中佛教无法化解给武则天带来的政治压力而遭到抛弃。

八、余　　论

作为外来的宗教体系，佛教对中国本土的知识世界和信仰世界产生了深远的影响。在政治思想和实践的领域，佛教也带来了新的王权理论、因果观念以及对自然现象的新解释，也因此给中古中国的政治宣传带来

---

① 《旧唐书》卷二二《礼仪二》，第866页。
② 司马光《资治通鉴》卷二〇五，则天顺圣皇后中之上天册万岁元年，第6499—6500页。

了极大的改变。这其中一个重要的层面，就是佛教对传统阴阳灾异学说的补充和挑战。中古时代的政治理念和修辞渗透着浓厚的天人感应、五德终始的色彩，地震、火灾、山川变易等自然灾害，在阴阳灾异思想的影响下，往往被解释成对现实政治的反映，是上天的示警。就地震而言，普遍认为它反映了弱胜强、阴胜阳，象征对君主权威的挑战。所以往往地震的发生，会给君主统治带来极大的政治压力。武则天时代，由于地震的发生，正好和当时武则天以女身为帝的政治现状相符，所以给武则天的政治敌人带来了攻击她的借口。然而，虽然在中国传统阴阳灾异思想中无法得到理论支持，新传入的佛教却为武则天提供了解释地震的新学说。佛教将各种震动视为佛陀和转轮王的祥瑞，这为武周政权化解地震带来的政治压力提供了替代性理论。而且，在武则天支持下重译的八十卷《华严经》在法藏第一次宣讲时，正好发生地震，和《华严经》对地震的描述正好契合，更加证实了地震作为武则天上台祥瑞的"事实"。这可以视为佛教传入中国之后与本土思想发生的又一次对抗与融合。

同样的信仰与信仰的冲突，也见于证圣元年武则天的明堂大火。火灾往往被认为是上天示警，是以下凌上的表现，预示着对君主权威的挑战，进而引申为革命之事。而且从董仲舒开始就非常流行的火灾是"极阴生阳"的观念，对武则天以女身称帝也造成极大的政治压力。明堂大火之后，武则天集团运用灾异祥瑞化的处理方式，将其描述为周朝火德体现；而且又避免将其描述为"天火为灾"，而强调是"人火为火"，淡化天人感应理论对武则天符命的质疑；除此之外，还有大臣利用弥勒下生信仰将大火描述为弥勒成佛的必经程序。但是，所有这一切都无法化解明堂大火带来的巨大震动，武则天开始部分地放弃弥勒下生信仰，转而向本土主义倾斜，回归中华传统。

第四章
庆山还是祇阇崛山：重释《宝雨经》与武周政权之关系

中国本土的阴阳灾异思想在中古政治中扮演着重要角色。佛教传入中国之后，为君主提供了新的政治理论和解释系统，两种思想体系发生激烈冲突与融合。这是中古时代思想、知识和政治世界的一大面相。然而关于外来之佛教与本知识和思想体系的冲突与融合，学界之前更多关注的是佛道关系、佛教与儒家伦理的互动等，而阴阳五行、谶纬、术数和佛教的关系，却遭到了很大程度的忽视。

学界已经注意到武则天在利用佛教作政治宣传的同时，也大量使用了中国传统的谶纬祥瑞思想。即便是最具佛教代表性的《大云经疏》，也充斥着祥瑞之说、谶纬之言[①]。和《大云经疏》一样，对武周政权同样具有重要意义的《宝雨经》，也明显窜入了中国本土的阴阳灾异观念，并将其运用佛教新知识进行了改造。这部分内容在之前萧梁时期译出的同本佛经《宝云经》和《大乘宝云经》中是没有的。菩提流志窜入这部分内容，带有明显的政治目的[②]。是利用佛教提供的新理论将中国传统阴阳灾异学说视为不祥之兆的现象解释为祥瑞，为武则天的统

① 相关的研究参看矢吹庆辉《三阶教之研究》，东京：岩波书店，1927 年，第 686—747 页；林世田《武则天称帝与图谶祥瑞——以 S. 6502〈大云经疏〉为中心》，《敦煌学辑刊》2002 年第 2 期，第 64—72 页；《〈大云经疏〉初步研究》，《文献》2002 年第 4 期，第 47—59 页；以及金滢坤、刘永海《敦煌本〈大云经疏〉新论》，《文史》2009 年第 4 辑，第 31—46 页。

② 关于政治权力对翻译的影响，参看修文乔《论权力对翻译的影响——从意识形态角度解读唐朝佛经翻译》，《广东外语外贸大学学报》2008 年第 1 期，第 30—34 页。

治寻找合理性依据。本文的目的是以武周政权利用佛教化解山涌灾异说作为一个切面，研究中古时代外来佛教与本土知识与思想的冲突与融合。

一、女身为帝和杀害父母说：《宝雨经》对武周政权的意义

武周政权与佛教关系密切，已为学界所广泛认同，如陈寅恪《武曌与佛教》从家世信仰和政治需要两方面说明了武则天信仰佛教的必然性[①]。以个人因缘和信仰背景来解释政治举动，并非全无根据。至少，武则天在太宗驾崩之后出家感业寺为尼的经历，以及其家族的佛教背景，应该培养了武则天一定的佛教修养，为其借重佛教进行政治宣传奠定了一定的知识基础。

长寿二年(693)，在武则天的支持之下，达摩流支[武则天改其名为菩提流志(Bodhiruci)]等译成《佛说宝雨经》(以下简称《宝雨经》)十卷。《宝雨经》的译出并非偶然，它是武后革唐为周的政治运动中的重要一环。然而过去学界比较关注武则天利用《大云经疏》进行政治宣传，而对《宝雨经》的意义揭示不够。主要的原因在于《旧唐书》明确提到了武则天利用《大云经疏》："有沙门十人伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事。制颁于天下，令诸州各置大云寺，总度僧千人。"[②]而两《唐书》对《宝雨经》都未提及。

但实际上，《宝雨经》的翻译，对武周政权具有同等重要的意义。富安敦(Antonino Forte)在《七世纪末中国的政治宣传与意识形态》一书中，已经指出两者同等重要，共同构成了武周政权的佛教理论

① 陈寅恪《武曌与佛教》，《中研院历史语言研究所集刊》第5本，1935年，第137—147页，收入《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第137—155页。

② 《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》，北京：中华书局，1975年，第121页。另卷一八三《薛怀义传》也有记载，第4742页。

基础①。富安敦所依据的主要证据是武后御撰《大周新译大方广佛华严经序》。新的八十卷《华严经》于圣历二年(699)十月译完，武则天在御撰序言中大谈佛教赋予自己的符命：

朕曩劫植因，叨承佛记。金仙降旨，《大云》之偈先彰；玉扆披祥，《宝雨》之文后及。加以积善余庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祯绝瑞，既日至而月书；贝牒灵文，亦时臻而岁洽。逾海越漠，献赆之礼备焉；架险航深，重译之辞罄矣。②

在这段自述中，武则天把《大云经疏》、《宝雨经》都视为预示自己符命的谶文，《大云》在前，《宝雨》后出，而"河清海晏"、"殊祯绝瑞"则是标明自己的统治受到肯定的征祥。然而在《宝雨经》译出之前，武则天在宣扬自己符命的时候，仅仅提到《大云经疏》，并不会提到《宝雨经》，比如天授二年(691)三月她在《释教在道法之上制》中说：

朕先蒙金口之记，又承宝偈之文，历数表于当今，本愿标于曩劫。《大云》阐奥，明王国之祯符；《方等》发扬，显自在之丕业。驭一境而敷化，弘五戒以训人。爰开革命之阶，方启惟新之运。③

可以推测，《宝雨经》译出之后，被纳入既有的宣传体系，完善了《大云经疏》的不足，从这之后，《宝雨经》和《大云经疏》在武周政权的政治宣传中

---

① Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century*, Napoli: Instituto Universitario Orientale Seminario di Studi Asiatici, 1976, pp. 125－136. 2005年，富安敦出版了该书的增订版，不过对《宝雨经》的研究，基本并未更改或增加更多的内容，参看 *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Italian School of East Asian Studies, 2005. 在两书中，富安敦都在俞正燮《癸巳存稿》以来研究论著的基础上，指出《宝雨经》译文中的窜入和附加部分。关于武则天与佛教，又可参看富安敦(Antonino Forte)《龙门大奉先寺的起源及地位》，《中原文物》1997年第2期，第83—92页。

② 《大正藏》第10册，第1页上。

③ 宋敏求编《唐大诏令集》卷一一三，北京：商务印书馆，1959年，第587页。

往往被一并提及。

实际上，把《宝雨经》和《大云经疏》相提并论，视为武周政权上符天（佛）命的理论基础，是当时的一种共识，并不局限于武则天本人。比如当时有名的大臣李峤在《宣州大云寺碑》歌颂武则天云："藏象秘箓，祯符郁乎《大云》；发迹乘时，灵应开于《宝雨》。"[①]贾膺福的《大云寺碑》说得更加清楚：

> 自隆周鼎革，品汇光亨，天瑞地符，风扬月至。在璿机而齐七政，御金轮以正万邦。（阙六字）千圣。菩萨成道，已居亿劫之前；如来应身，俯授一生之记；《大云》发其遐庆，《宝雨》兆其殊祯。[②]

李峤和贾膺福把《大云经疏》和《宝雨经》并列的做法，跟武则天自己所谓"《大云》之偈先彰"，"《宝雨》之文后及"的精神是一样的，都是把《宝雨经》视为跟《大云经疏》同等重要的文献——这其实是带有谶书色彩的佛典。

虽然没有像《大云经疏》一样获得在全国建寺的待遇，但是作为武则天受命符谶之书，菩提流志等新译《宝雨经》也同样颁行到地方。这一点荣师新江已有详细的揭示[③]。陈寅恪在《武曌与佛教》中已指出，敦煌残本的《大云经疏》，即当时颁行天下以为受命符谶之原本。而颁行到地方的《宝雨经》写本，根据荣师新江的研究，共有六件，可分为三组：

（一）英国图书馆藏斯坦因敦煌所获 S. 2278 号，为《佛说宝雨经》卷第九，有长寿二年（693）译场列位及证圣元年（695）四月八日检校勘授记。其题记云："大周长寿二年岁次癸巳九月丁亥朔三日己丑佛授记寺译，大白马寺大德沙门怀义监译，南印度沙门达摩流支宣释梵本。"又，国家图书馆藏李 26、李 31 为卷一残卷，S. 7418 为卷三残卷。这些应是颁到沙州的

---

① 李峤《宣州大云寺碑》，《全唐文》卷二四八，北京：中华书局，1983 年影印本，第 2510 页。

② 贾膺福《大云寺碑》，《全唐文》卷二五九，第 2624 页。

③ 荣新江《胡人对武周政权之态度——吐鲁番出土〈武周康居士写经功德记碑〉校考》，原载《民大史学》第 1 期，1996 年，此据《中古中国与外来文明》，北京：三联书店，2001 年，第 211—214 页。

写本残卷。

（二）德国印度艺术博物馆藏吐鲁番与乌鲁木齐间一遗址出土的MIK Ⅲ-113号，为《佛说宝雨经》卷第二，有长寿二年译场列位。这应是颁行到西州的写本残卷。

（三）日本东大寺圣语藏所藏日本传世写经，也有《佛说宝雨经》卷第二，也有长寿二年译场列位。这应当抄自原颁行到唐朝某地的写经。

三组写经均用武周新字[①]，写经格式基本一致，译场列位大体相同，都属于译场译完后送到秘书省的"进奏本"。一般而言，每当一部佛经翻译之后，都会请抄经机构专职书手抄写，以便流传，这是官方的佛经抄写[②]。这些具有强烈官方意识形态的写本，很快就被送到唐朝地方各州，可见武周政权对它的重视程度。除了官方抄写之外，还有私人抄写。吐鲁番出土的《武周康居士写经功德记碑》在所拟抄写的佛典目录最后，列入了《宝雨经》，说明此经对当地的影响，不仅局限于官方，甚至渗透到胡人部族及地方大族，他们主动地抄写《宝雨经》，不但是个人信仰的原因，更带有强烈的政治投机色彩[③]。

过去学者多强调《大云经疏》为其以女身统治天下进行政治宣传[④]，但是实际上《大云经疏》所涉及女身当王的内容不过寥寥数语，含糊说净光天女当王阎浮提，实不足以单独作为武则天篡唐称帝的有力根据。《大云

---

① 一般来说，写有武周新字的碑铭都是新字颁行的天授元年(690)至神龙元年(705)之间刻成的。而个别较此年限为晚的敦煌文书仍用武周新字，但大都不是通用的"年"、"月"、"日"、"天"等字。有关研究很多，此处不赘，比如可参看王三庆《敦煌写卷中武后新字之调查研究》，《汉学研究》第4卷第2期，1986年，第437—464页。综合判断，这些《宝雨经》写本，应该是在其译出的长寿二年(693)之后迅速颁行到沙州、西州等地的。在内地诸州的颁行情况应该大致类似。

② 唐代官方佛经的抄写有专门的组织，由官方寺院及僧人、官方抄经机构及地方政府完成。官方佛经在进行抄写时，有一整套严密的抄写流程，并由专职政府官员对其流程加以监督，同时政府有完善的后勤供给措施来保障佛经的顺利抄写。参看陆庆夫、魏郭辉《唐代官方佛经抄写制度述论》，《敦煌研究》2009年第3期，第49—55页。

③ 同上书，第214页。

④ 比如王国维《大云经疏跋》，载罗福苌编《沙州文录补》，1924年，叶5b—6b，收入《观堂集林》卷二一及王重民编《敦煌古籍叙录》，北京：中华书局，1958年，第269—270页；又陈寅恪《武曌与佛教》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第5本，1935年，第137—147页，收入《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第137—155页。

经》早译出，即《大方等无想经》。昙无谶《大方等无想经》云："有一天女，名曰净光……以是因缘，今得天身。值我出世，复闻深义。舍是天形，即以女身当王国土，得转轮王。"①但是，第一它并未提到武则天的名字，第二也没有提到何处为王。只是说该天女将来会作转轮王。薛怀义等撰《大云经疏》时，将经中"净光天女"解释为"今神皇王南阎浮提一天下"。根据这些注疏，垂拱四年五月，武则天加尊号"圣母神皇"。但是，这不是佛经里的内容，而是薛怀义等人的解释，可以说是于经无征，有点牵强②。

《宝雨经》最大的贡献，第一在于它明确说明此女将在南瞻部洲东北方摩诃支那国为帝；第二，它并非注疏，而是佛经，从而解决了武周政权于经无征的问题。因为《宝雨经》的译出，武则天称帝得到了佛经经文的证实。可以说，《宝雨经》才是武则天为女主的直接理论来源。有的学者比如郭朋就指出，《宝雨经》有关武则天女身为中国主的内容，比《大云经》要清楚得多：在"佛灭"后两千年的时候，有一位"故现女身"的"菩萨"，要在印度东北方的中国"为自在主"③。诚为确论。

除了《宝雨经》支持武则天以女身当皇帝这一观点之外，汤用彤提出新说，认为菩提流志等人在新译《宝雨经》时增加了"菩萨杀害父母"的语句，从而为武则天杀害李唐宗室提供了理论依据，武则天引《宝雨经》以自饰④。此说颇令人费解。《宝雨经》并无"菩萨杀害父母"之文，而是菩萨为了让信众心生信服，现出神通，在信徒面前幻化出父母，菩萨杀害的，是其幻化出来的父母⑤。与此同时，《宝雨经》谈到最多的，还是孝顺父母的内容，比如当谈及为了菩萨不生边地时，《宝雨经》说，边地之人"顽嚚愚惷，犹如哑羊，如是等类于善恶言义不能了知，不孝父母，不敬沙门、婆罗门"⑥。可见，《宝雨经》并不反对，甚至是歌颂孝顺父母的。所谓菩萨杀害父母只不过是其教诲有罪众生的手段，防止他们自怨自艾，放弃获得救赎

---

① 《大正藏》第12册，第1097页上—1098页上。
② 方广锠《佛教大藏经史》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第88页。
③ 郭朋《中国佛教思想史》，福州：福建人民出版社，1994年，第209页。
④ 汤用彤《隋唐佛教史稿》，武汉：武汉大学出版社，2008年，第22、244页。
⑤ 《大正藏》第16册，第293页中。
⑥ 同上书，第312页下—313页上。

的希望。

菩提流志译《宝雨经》之前，已经存在两种译本，一种是梁扶南三藏曼陀罗仙译《宝云经》八卷，另外一种是梁扶南三藏曼陀罗仙共僧伽婆罗译《大乘宝云经》(俱在《大正藏》第16册)。对比三种译本，《宝云经》和《大乘宝云经》中都没有所谓支那女主之说，可知菩提流志译本中关于日月光天子现女身为国王的说法是其窜入的。

关于"杀害父母"的内容，出现在《佛说宝雨经》的卷第三：

> 若此有情未能悔过，是时菩萨欲令彼人心生信伏，为现神通，广说彼人思惟之事。……菩萨又复于彼人前化作父母，说如是言："汝可观之，我即是汝同伴丈夫，汝莫悔过此所造业，毕竟不堕捺洛迦中，亦不退失利益安乐！"如是说已，即便杀害所现父母。菩萨于彼有情之前示现神变，彼人思惟："有智之者，尚杀父母不失神通，况我无智而造此业，堕捺洛迦，退于利乐！"尔时菩萨为彼有情演说妙法，令其恶业渐得轻微，犹如蚊翼。是名菩萨除遣恶作方便善巧。①

但是实际上，这段内容不是菩提流志编造的，更不是窜入的。在梁扶南三藏曼陀罗仙译《宝云经》的对应部分，也就是《宝云经》卷第二，有同样的内容：

> 云何名菩萨善除疑悔？若见众生作五逆罪及余诸恶，菩萨即语众生言："汝今何为愁苦如是？"彼人答言："我作五逆罪，愁忧悔恨。舍此身已，当久受苦恼，长夜衰损，无有义利。"菩萨为现神变，适其心念。令彼信服，便生信敬爱乐。菩萨又复化作父母而加逆害，彼作是念："菩萨神足威力无量，犹害父母，况我愚痴而能不作？"②

---

① 《佛说宝雨经》卷三，《大正藏》第16册，第293页中—下。
② 《宝云经》卷二，《大正藏》第16册，第217页中—下。

梁扶南三藏曼陀罗仙共僧伽婆罗译《大乘宝云经》相应部分(卷第二)也有同样的内容:

> 善男子,云何菩萨善解断除疑悔方便?菩萨摩诃萨见是众生作五逆罪,及余不善种种罪业。……是时菩萨于其人前,而作变化,化作父母,而作是言:"仁者见不,我之父母亦被杀害。"杀父母已,复作神通而现是人,令其欢喜,"如是之人,有大神通,尚杀父母,何况于我?"是时菩萨为是众生而说法要,令其罪业展转轻微,薄如蝇翼。如是菩萨断除疑悔,善巧方便。①

对比三种译本,可知菩提流志新译《宝雨经》关于菩萨"杀害父母"的内容并非是菩提流志等人窜入的,更不是捏造的,在原本中就有同样的内容。从内容可以判断,这段内容是在说犯下杀害父母等罪业的人,因为担心陷入无尽报应而对前途绝望,菩萨为劝导此类有情,幻化出父母进行杀害,达到说服他们打起精神,遵从佛法的目的。从逻辑上推断,《宝雨经》十卷,最能达到政治目的的当属卷一,在卷三中增加政治内容,将其混杂于繁杂的佛经教义中,恐会损害政治本意。武则天以《宝雨经》菩萨"杀害父母"为自己屠杀李唐宗室辩护的观点,恐有过度解释的嫌疑。从逻辑上说,武则天杀害的是李唐宗室,而非自己的父母;而且屠杀李唐宗室早在垂拱年已经基本完成,何必在数年之后再为此费劲寻找依据?就逻辑而言这中间还有一定距离。

从上述分析来看,武则天凭借《宝雨经》为自己女身称帝寻找到了确切的佛经依据,这一说法确可成立。而所谓《宝雨经》为武则天屠杀李唐宗室提供依据一说,仍颇可存疑。这些是已揭示出来的内容。实际上,《宝雨经》中明确跟武则天的政治宣传有关的内容,还有被前辈学者所忽略的部分。

---

① 《大乘宝云经》卷二,《大正藏》第16册,第251页上。

二、山涌和五色云：重读《宝雨经》窜入部分

《宝雨经》虽然往往被归为疑伪经[①]，但实际上菩提流志等窜入的部分比例不大，主要集中于卷第一。窜入最为明显的部分，也就是卷一中关于武则天以女身在南瞻部洲东北方摩诃支那国为自在主的部分：

> 天子！以是缘故，我涅盘后，最后时分，第四五百年中，法欲灭时，汝于此赡部洲东北方摩诃支那国，位居阿鞞跋致，实是菩萨，故现女身，为自在主。经于多岁，正法治化，养育众生，犹如赤子，令修十善；能于我法广大住持，建立塔寺；又以衣服、饮食、卧具、汤药供养沙门；于一切时常修梵行，名曰月净光天子。然一切女人身有五障。何等为五？一者、不得作转轮圣王；二者、帝释；三者、大梵天王；四者、阿鞞跋致菩萨；五者、如来。天子！然汝于五位之中当得二位，所谓阿鞞跋致及轮王位。天子！此为最初瑞相。汝于是时受王位已，彼国土中，有山涌出，五色云现。当彼之时，于此伽耶山北亦有山现。天子！汝复有无量百千异瑞，我今略说，而彼国土安隐丰乐，人民炽盛，甚可爱乐，汝应正念施诸无畏。天子！汝于彼时住寿无量，后当往诣睹史多天宫，供养、承事慈氏菩萨，乃至慈氏成佛之时，复当与汝授阿耨多罗三藐三菩提记。[②]

对比前代的《宝云经》和《大乘宝云经》，可知这部分内容全部是菩提流志等人窜入的。其实这部分有两个内容：第一个内容是讲武则天以女

---

① 牧田谛亮《疑经研究》将疑伪经按照编撰意图分为六种，其中第一种即为迎合统治者统治意图而造，而武则天时期的《大云经》和《宝雨经》被归为此类。参看牧田谛亮《疑经研究》，京都大学人文科学研究所，1976 年。

② 菩提流志译《佛说宝雨经》卷第一，《大正藏》第 16 册，第 284 页中—下。笔者重新标点。原标点多有错误，尤其是划线部分，原作“汝于是时受王位已，彼国土中，有山涌出五色云现”。

身为帝。菩提流志等人甚至捏造了新说法化解了佛教传统理论的女人“五碍说”——也就是女身不能作转轮圣王、帝释、梵王、魔王和佛(三界法王)[1]。《宝雨经》把魔王换成了阿鞞跋致菩萨(Avaivart)。阿鞞跋致菩萨汉译为“不退转”,是菩萨阶位之名。经一大阿僧祇劫之修行,才能得到此位。菩提流志等人借佛典之名指出,虽然女人身有五障,但是武则天可以得到转轮王和阿鞞跋致菩萨两种位阶,只是不能为佛、帝释和大梵天王。这一点非常重要——武则天侧重宣传的是自己的转轮王角色,而非弥勒。学界以前往往说武则天以自己为弥勒佛下生为主要理论依据,恐为不妥。当另文辨析,此处不赘。

第二个内容,是为前辈学者所忽视的。包括富安敦在内,都对此毫无揭示。这一部分内容从上述引文的划线部分起,主要论说武则天受命称帝的符瑞——尤其是划线部分,是确有所指,并非泛泛而谈。《宝雨经》窜入部分强调,当武则天称帝之后,将有“无量百千异瑞”,但是《宝雨经》说,对这些祥瑞,“我今略说”,然而,在此句之前,《宝雨经》却列出了两个重要的祥瑞,即划线部分:“汝于是时受王位已,彼国土中,有山涌出,五色云现。”之前这一内容往往被读成“彼国土中,有山涌出五色云现”,似乎是山中涌出五色云。实际上并非如此,“有山涌出”和“五色云现”是两个祥瑞,而且应该是在武则天登基之后,国土中就出现的。这部分内容带有强烈的中国本土祥瑞思想的色彩。但这仅仅是泛泛而谈的政治修辞吗?事实上恐非如此,所谓武则天受命之后,国土中“有山涌出,五色云现”是特指的,是有具体的事实做基础的。

先看五色云。五色云即景云,又称庆云。唐政府将祥瑞分为大、上、中、小四类,合计名物有148种,对于祥瑞的处理,《唐六典》记载:

> 凡祥瑞应见,皆辨其物名。……若大瑞,随即表奏,文武百僚诣阙奉贺。其他并年终员外郎具表以闻,有司告庙,百僚诣阙奉贺。其

---

[1] 有关佛教女身“五碍说”,参看杨孝容《“五碍说”与早期佛教女性观》,《西南民族大学学报》(人文社科版)2009年第8期,第188—192页。

> 鸟兽之类有生获者，各随其性而放之原野。其有不可获者，若木连理之类，所在案验非虚，具图画上。①

庆云属于大瑞，是最为重要的祥瑞之一。所以需要文武百官诣阙奉贺。关于景云的政治和思想意涵，笔者已有专文论述②，此处不赘。概括而言，景云是所谓太平之应，所以具有重要的指标意义——预示着统治良好，获得了上天的肯定。不过奇怪的是，两《唐书》等文献都没有记载武则天时代发生庆云。这是否说明《宝雨经》所说武则天称帝则五色云现仅仅是政治修辞呢？事实并非如此，武则天之后李唐复辟，对于武则天的评价自然会有所曲笔，庆云之瑞也就不录。但是检《全唐文》就可发现，庆云或者景云确实在武则天时代出现了，而且在当时被大书特书，大肆宣扬。陈子昂为武则天歌功颂德的《大周受命颂》云：

> 又有庆云，休光半天，倾都毕见，群臣咸睹。……庆天应之如响，惊象物其犹神，咸曰："大哉！非至德孰能睹此？"昔唐虞之瑞逖听矣，今则见也。天物来，圣人革，时哉！③

陈子昂记载的这次庆云出现在洛阳，"倾都毕见，群臣咸睹"，看见的人都认为这是武则天至德所感应，陈子昂更将其与武周革命联系在一起——天物来，圣人革。庆云出现后百官给武则天的贺表是李峤所写，他在表中写道："臣某等言：伏见今月十一日诛反逆王慈徵等，乃有庆云见于申未之间。萧索满空，氛氲蔽日，五彩毕备，万人同仰。……谨拜表称贺以闻。"④在另外一份贺表中，李峤引用《瑞应图》云："天子德孝，则庆云出。"又云：

---

① 李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》，北京：中华书局，1992年，第114—115页。有关唐代祥瑞名物的简单辨析，参看牛来颖《唐代祥瑞名物辨异》，《世界宗教研究》1999年第2期，第128—129页。

② 参看孙英刚《音乐史与思想史：〈景云河清歌〉的政治文化史研究》，《魏晋南北朝隋唐史资料》总第26辑(2010年)，第103—130页。

③ 《全唐文》卷二〇九，第2113页。

④ 李峤《为百寮贺庆云见表》，《全唐文》卷二四三，第2456页。

“天下太平,庆云见。”①

作为大瑞,庆云出现,除了在京百官上表祝贺之外,地方各州也上表庆贺。崔融《为泾州李刺史贺庆云现表》就是泾州刺史上奏给武则天祝贺庆云出现的:

> 臣某言:伏奉诏书,上御武殿,有庆云映日,见于辰巳之间,肃奉休征,不胜抃跃。(中贺):臣闻诸《瑞应图》曰:“天下太平,则庆云见。大子大孝,则庆云见。”……谨遣某官奉表称庆以闻。②

从上述证据来看,武则天时代发生了不止一次庆云出现,每一次出现都有百官上表祝贺,消息下发各州,进行全国性的政治宣传。这正是《宝雨经》所谓“汝于是时受王位已,彼国土中,有山涌出,五色云现”的部分写照。中宗复辟之后,其皇后韦氏也有政治野心,模仿武则天,制造了五色云:

> 〔景龙二年二月〕皇后自言衣箱中裙上有五色云起,令画工图之,以示百僚,乃大赦天下。……乙酉,帝以后服有庆云之瑞,大赦天下。内外五品已上母妻各加邑号一等,无妻者听授女;天下妇人八十已上,版授乡、县、郡等君。③

以上是五色云部分。那么,武则天受命,则“有山涌出”是什么意思呢?这部分内容更加复杂,涉及中国本土的阴阳灾异思想和外来的佛教思想的冲突与融合。

山涌多与地震相联系,这是现代自然科学知识的认识。从垂拱二年(686)开始,长安至洛阳的地震带进入了活跃期。这一年,在长安和洛阳之间的某个地方发生了地震,以至于在临潼新丰县露台乡出现山涌,高二百尺。余震则在此后两年反复,所以垂拱三年、四年,长安和洛阳都有不

---

① 李峤《为百寮贺日抱戴庆云见表》,《全唐文》卷二四三,第2455—2456页。
② 《全唐文》卷二一八,第2203—2204页。
③ 《旧唐书》卷七《中宗本纪》,第145—146页。

同程度的轻微地震[1]。关于地震与革命之关系，笔者已有专文讨论，此处不赘[2]。对于这次新丰山涌，《旧唐书·五行志》记载：

> 则天时，新丰县东南露台乡，因大风雨雹震，有山踊出，高二百尺，有池周三顷，池中有龙凤之形、禾麦之异。则天以为休征，名为庆山。荆州人俞文俊诣阙上书曰："臣闻天气不和而寒暑隔，人气不和而疣赘生，地气不和而堆阜出。今陛下以女主居阳位，反易刚柔，故地气隔塞，山变为灾。陛下以为庆山，臣以为非庆也。诚宜侧身修德，以答天谴。不然，恐灾祸至。"则天怒，流于岭南。[3]

临潼地处临潼至长安的断裂带上，地震风险较高。而且当地又以温泉著称，唐代著名的华清池就位于这里，可谓地下水资源丰富。地壳变动往往伴随地下流体变化。所以在这次山涌发生之后，由于地下水涌出，在小山周围形成了巨大的水池。而且由于温度和其他生长环境的变化，植物也可能出现反常的现象，所以有"禾麦之异"的出现。现在地质研究表明，地震前后异常气象不仅限于旱灾与涝灾，还有雷发非时、白虹贯日[4]、天雨血、黑气、青虹、疾疫、日夜出、彩虹夜出、白虹夜出、景云、天鸣、天裂、火精、风雨失调、昏雾四塞、日赤无光、天雨白毛等异常气象[5]。地震前后异常也不仅仅限于气象方面，也可能与天象异常（如客星、荧惑运动失常）、地象异常（如地生毛、泥生火、泽生火）和生物象异常（如草木冬华、柳化为松、柳树生松、狐雉入室内）有关联。异常现象也不限于一种，常常是

---

① 诸史料都将这次山涌系于垂拱二年，只有《旧唐书·俞文俊传》记为载初元年（690）。根据崔融《为泾州李使君贺庆山表》（《全唐文》卷二一八，第2206页），其称武则天仍然为"皇太后"，可知此时武则天仍未登基，也可证这次山涌发生在垂拱二年。

② 参看孙英刚《佛教对阴阳灾异说的化解：以地震与武周革命为中心》，《史林》2013年第6期，第53—63页。

③ 《旧唐书》卷三七《五行志》"山崩"条，第1350页；《旧唐书》卷一八七《忠义上》，第4883页。

④ 关于白虹贯日的科学解释，参看刘操南《古代天文历法释证》，杭州：浙江大学出版社，2009年，第413—414页。

⑤ 关于异常天气与社会之关系，参看徐凤先《中国古代异常天象观对社会影响的历史擅变》，《自然辩证法通讯》1995年第3期，第21—27、34页。

数种异常现象并处。异常现象出现的时间也不仅仅限于地震前后几天内,地震前后数年内亦可出现[①]。

新丰这次山涌,属于罕见的自然现象,在当时的知识水平下,对它的解释可谓五花八门,民间如何看待这一现象,或可从唐代佚名撰《大唐传载》窥见一斑。《大唐传载》记此事云:“昭应庆山,长安中从河朔飞来,夜过闻雷声如疾风,土石乱下,直坠新丰西一村。百余家因山为坟,今于其上起持国寺。”[②]《大唐传载》的作者认为新丰涌出的山丘,是从河朔地区飞来的,显然带有神异色彩。而且根据这个记载,当时有百余户百姓因为这次山涌而遭难,以现在的观念看,应该属于一场自然灾害。

然而荆州人俞文俊对新丰山涌的解释,依据的是传统的阴阳灾异学说,他把新丰出现的山涌解释为女主当政的反映。山涌预示着“女主居阳位”,是当时一种普遍的观念。纬书一般也将地震和山川改易解释为君主权威遭到挑战。比如《春秋文曜钩》云:“女主盛,臣制命,则地动坼,畔震起,山崩沦。”[③]《春秋潜潭巴》说的更为简明直接:“地震,下谋上。”[④]存于日本尊经阁文库的唐萨守真《天地瑞祥志》第十七“山条”云:

> 厥妖山崩,谓阴乘阳,弱胜强。又《汉书·元后传》曰,昔沙麓崩,晋史卜之曰,阴为阳雄,土火相乘,后六百卌五年宜有圣女兴乎?

又记云:

> 山嘿然自移,天下有兵,社稷亡。[⑤]

---

① 苏海洋、雍际春、晏波、尤晓妮《甘肃历史地震与气象异常相关性研究之一——两汉三国魏晋南北朝时期》,《安徽农业科学》总第39卷25期,2011年,第15719—15722、15775页。

② 《大唐传载 幽闲鼓吹 中朝故事》合订本,北京:中华书局,1958年,第18页。

③ 安居香山、中村璋八《纬书集成》,第813页。

④ 同上书,第832页。

⑤ 日本尊经阁文库本,卷第十七,该卷第19—20页。

萨守真《天地瑞祥志》编纂于麟德三年（666），当时武则天还未攫取最高权力。它明确指出，山川改易是“阴乘阳，弱胜强”，并把山川变易视为当年汉朝元后以女身掌权的征兆。新丰山涌后三年，也就是永昌元年（689），长安附近的华州再一次发生了剧烈的山川变动，《新唐书》是这样记载的：

> 永昌中，华州赤水南岸大山，昼日忽风昏，有声隐隐如雷，顷之渐移东数百步，拥赤水，压张村民三十余家，山高二百余丈，水深三十丈，坡上草木宛然。《金滕》曰：“山徙者人君不用道，禄去公室，赏罚不由君，佞人执政，政在女主，不出五年，有走王。”①

这次山川改易被解释为“佞人执政，政在女主”。这样的论断虽然是倒放电影式的回溯，但是从《天地瑞祥志》等文献的记载来看，这种观念确实为大众特别是精英所广泛认同。

武则天对这样的解释非常忌惮。如果她在阴阳灾异说的框架内承认地震、山涌是自己上台的征兆，那么无疑供认了自己是以下犯上，这从根本上否定了自己承乾出震、革唐立周的神圣性和合法性。这也是为什么武则天强烈反对把新丰山涌解释为阴胜阳、下犯上，并将提出这种见解的俞文俊流放岭南并最后杀死的主要原因。那么，她该如何化解这样的理论困境和舆论压力呢？

三、庆山说：从新丰庆山到万年庆山

对于686年的新丰山涌，武则天最初选择了将其祥瑞化——依据《瑞应图》所谓“庆山”说，代替被广泛接受的“山变为灾”说。武则天将新丰涌出之山，称为庆山。围绕着新丰庆山，她进行了大量的政治宣传，下令改新丰县为庆山县，“赦囚，给复一年，赐酺三日”②。而且把这个喜讯下发各

---

①　《新唐书》卷三五《五行二》“土・山摧”条，北京：中华书局，1975年，第910页。

②　《新唐书》卷四《则天顺圣武皇后本纪》，第85页。

州，于是“四方毕贺”①。在这样的背景下，崔融为泾州刺史撰写了贺庆山表：

> 臣某等言：某日奉某月诏书，新丰县有庆山出，曲赦县囚徒，改新丰为庆山县，赐天下酺三日。凡在含生，孰不庆幸？中贺，微臣详窥海记，博访山经，方丈蓬莱，人迹所罕到；层城元圃，道家之妄说。……当雍州之福地，在汉都之新邑，圣渚潜开，神峰欻见。政平而涌，自荡于云日；德茂而生，非乘于风雨。游龙蜿蜿，疑呈八卦之图；鸣凤喈喈，似发五音之奏。仙蚕曳茧，美稼抽芒。②

这时正是武则天推崇佛教压制道教的时期，所以崔融还在奏章中攻击道教关于层城玄圃的说法是“妄说”。这篇贺表极尽曲意附会之能事，把“庆山”涌出解释为“圣渚潜开”、“政平而涌”、“德茂而生”的反映。这篇贺表基本上是依据《瑞应图》的观点进行阐发，不脱传统的祥瑞灾异思想的范畴。

学界往往忽略了“庆山”本来就是重要的祥瑞，其背后有自身的知识逻辑和思想背景，不是武则天随意取的名字③。而且，庆山跟庆云一样，是“大瑞”的一种。如果发生，需要文武百僚诣阙奉贺。这就是崔融的贺表写作的背景。

庆山为祥瑞，当时是较为普遍的观念，比如萨守真《天地瑞祥志》的“山条”云：

> 《瑞应图》曰：“庆山者，王志德茂则生也。”④

---

① 《旧唐书》卷一八七《忠义上》，第 4883 页。

② 崔融《为泾州李使君贺庆山表》，《全唐文》卷二一八，第 2206 页。

③ 林世田《武则天称帝与图谶祥瑞——以 S. 6502〈大云经疏〉为中心》、《〈大云经疏〉初步研究》以及金滢坤、刘永海《敦煌本〈大云经疏〉新论》等研究均未揭示庆山自身的思想意涵，曹丽萍《敦煌文献中的唐五代祥瑞研究》（兰州大学硕士论文，2011 年）反倒对庆山有所讨论，可以参看。

④ （唐）萨守真《天地瑞祥志》第十七，日本尊经阁文库本，该卷第 20 页。

作为大瑞，庆山是君主"德茂"的感应，不再是"阴乘阳"、下犯上的反映。武则天之所以强调这次新丰山涌是庆山，就是要避开通常所谓的地震山移是臣犯君反映的政治风险，转而强调庆山涌出是她统治良好的反映，是上天对她的肯定。

利用庆山作为符命的征祥，还见于归义军时期的敦煌。敦煌文献《李明振再修功德记碑》记：

> 庆丰山踊，呈瑞色于朱轩；陈霸动容，叹高梁[于]壮室。……遐耀天威，呈祥塞表，因凿乐石，共纪太平。[①]

此时并非张氏族子张承奉掌握归义军政权，而是张议潮十四女李氏及其子，我们不能不揣测当时李氏是有意模仿武则天，将庆山涌出解释为李氏接管张氏之政权乃天所授意。从这一内容也可推知，敦煌对内地的政治操作颇为熟悉，并能举一反三，用于自身合法性的塑造。其实就在武周时期，敦煌出现了大量跟武周革命有关的祥瑞，基本为沙州地方官员和家族曲意附会、进行政治投机的产物。《沙州都督府图经》详细收录了这些祥瑞。此图经写本有 P. 2005、P. 2695、P. 5034 三号，尤其以 P. 2005 也即卷三保存最为完整[②]。其详细记载了作为武周政权征兆的种种祥瑞，包括"白龙"、"黄龙"、"五色鸟"等，基本是为了赞颂女主临朝，武周革命的曲意附会之神异现象[③]。

不过显然将垂拱二年新丰山涌解释为庆山涌出，虽然可以糊弄一部分人，但是持怀疑态度的人也不少。这一年的十月，给事中魏叔璘就因为

---

① P. 4640《李明振再修功德记碑》，《法藏敦煌西域文献》第 32 册，第 252—253 页。

② 李正宇校注者较好，参看李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》，兰州：甘肃人民出版社，2008 年，第 42—144 页。

③ 相关论述，参看余欣《符瑞与地方政权的合法性构建：归义军时期敦煌瑞应考》，《中华文史论丛》2010 年第 4 期，第 325—378 页。

“窃语庆山”而被武则天赐死①。这一方面反映了当时政治的复杂局面，另一方面也反映了武则天对山涌带来的政治压力的敏感。

新丰出现“庆山”之后不久，到了载初元年（690），西京万年县又出现了山涌。这一年，武则天正式废掉睿宗称帝，改唐为周。也就是在其称帝后不久，西京留守武攸望（也正是武氏家族的重要成员）上表，称所部万年县霸陵乡有庆山涌出——这显然是沿袭686年新丰山涌的作法：

> 臣于六月二十五日得所部万年县令郑国忠状，称去六月十四日，县界霸陵乡有庆山见，醴泉出。臣谨差户曹参军孙履直对山中百姓检问得状：其山平地涌拔，周回数里，列置三峰，齐高百仞。山见之日，天青无云；异雷雨之迁徙，非崖岸之骞震。欻尔隆崇，巍然蓊郁，阡陌如旧，草树不移。验益地之详图，知太乙之灵化。山南又有醴泉三道，引注三池，分流接润，连山对浦，各深丈余，广数百步。味色甘洁，特异常泉，比仙浆于轩后，均愈疾于汉代。臣按孙氏《瑞应图》曰：“庆山者，德茂则生。”臣又按《白武通》曰：“醴泉者，义泉也。可以养老，常出京师。”《礼斗威仪》曰：“人君乘土而王，其政太平，则醴泉涌。”《潜潭巴》曰：“君臣和德，道度协中，则醴泉出。”臣窃以五行推之，六月土王，神在未母之象也。土为宫，君之义也；水为智，土为信，水伏于土，臣之道也；水相于金，子之佐也。今土以月王而高，水从土制而静，天意若曰：母王君尊，良臣善相，仁化致重，德茂时平之应也。臣又以山为镇国，水实利人，县有万年之名，山得三仙之类：此盖金舆景福，宝祚昌图，邦固不移之基，君永无疆之寿。自永昌之后，迄于兹辰，地宝屡升，神山再耸，未若连岩结庆，并泌疏甘，群瑞同区，二美齐举，高视古今，曾无拟议。信可以纪元立号，荐庙登郊，彰贲亿龄，愉衍万宇。臣辱司京尹，忝寄留台，牧西夏之疲人，荷东蕃之余宠，游泳鸿露，震悚明神。禧祉有归，光启兹部，喜睹殊观，实百恒流，踊跃一

① 宋敏求撰，毕沅校正《长安志》卷一五《县五·临潼》，台北：成文出版社有限公司，1970年，第355页。吴融在其《沃焦山赋》中也论道：“怪山何怪，飞来至越；庆山何庆，涌出于秦？”《全唐文》卷八二〇，第8638页。

> 隅，驰诚双阙。伏请宣付史馆，颁示朝廷。无任凫藻之至，谨遣某官绘图奉进。①

这篇上表出自张说的手笔，他引用了《瑞应图》、《白武通》、《礼斗威仪》、《春秋潜潭巴》等谶纬祥瑞之书，并以五行之说解释附会，认为这次万年县庆山涌出，是继新丰庆山之后的又一次重要征祥，"自永昌之后，迄于兹辰，地宝屡升，神山再耸"。在祥瑞思想里，庆山往往和醴泉连在一起，庆山涌，醴泉出，被认为是上天对君主统治的高度肯定。除了张说所引之外，孙氏《瑞应图》还说："王者德及地，则醴泉出。状如醴酒，可以养志，水之精也。"②可见醴泉是王者的祥瑞。而且从张说对相关知识的熟悉，可知当时唐代士人的知识结构中，阴阳五行、祥瑞灾异思想占有重要地位③。

围绕着万年县庆山，西京留守连续上表，均出自张说之手，为武则天上台寻找理论依据。张说《为留守奏瑞禾杏表》云：

> 臣今月三日得所部万年县令郑国忠状，言县界内霸陵乡新出庆山南之醴泉，北岸有瑞杏三树，再叶重花；嘉禾三本，同茎合穗。臣谨差司兵参军郑味元检覆皆实。臣谨按孙柔之《瑞应图》曰："嘉禾者，五谷之长也，王者德茂则生。昔炎帝教洽人心而嘉禾秀，周公理合天道而嘉禾丰。"④

这次，在庆山醴泉北岸，出现了瑞杏重花、嘉禾合穗的祥瑞。接着，西京官

---

① 张说《为留守奏庆山醴泉表》，《全唐文》卷二二二，第 2241—2242 页。关于初唐文学中的祥瑞内容，参看李俊《初唐时期的祥瑞与雅颂文学》，《中国青年政治学院学报》2005 年第 5 期，第 112—117 页。初唐时期统治者对天降祥瑞表现出极大的兴趣和政治依赖，受其影响，不但产生了大量润色鸿业、歌颂祥瑞的表奏赋颂，而且渐渐形成了初唐诗歌"观照自然"的一种普遍的心理状态，确立雅颂文学写作的基本感发方式。

② （唐）刘赓辑《稽瑞》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985 年。

③ 张说其实对天文星占、术数历法颇有心得，比如正是他推荐僧一行造《大衍历》，历草成而一行卒，张说等为《大衍历》写《历术》七篇、《略例》一篇、《历议》十篇，是传世至今的重要天文文献。参看《新唐书》卷二七《历三上》，第 587 页。

④ 张说《为留守奏瑞禾杏表》，《全唐文》卷二二二，第 2242 页。

员又在庆山醴泉之瑞，“于山陵东柏城内得嘉禾一本”，“下则异亩合茎，上又同连双穗”。于是张说又奉命撰写《为留守奏嘉禾表》呈给武则天①。

重花即一年开花植物二度开花。秋冬暖、夏旱、雹灾、风灾、霜灾和虫灾等均可引起重花。秋冬异常温暖现象显然与太阳辐射季节变化无关，而与局地环流异常有关。局地环流异常最大的可能是地震前深层地热沿地裂缝加速外溢，迅速加热近地面大气，使局部土壤与近地面空气增温，如在夏季，会引发酷夏；在秋冬季节，则会引起开花植物二次开花或一年生植物返青。在今甘肃范围内，西汉汉惠帝二年（前193）陇西地震当年和汉高后二年（前186）羌道、武都道地震前一年均有重花现象②。万年县这次山涌引发的杏树“再叶重花”等植物变异，应该也是这种原因，即地下环流异常引发地热外溢，加热地面大气，使当地土壤与地面空气增温，其实就相当于现在的大棚养殖的效果。

在上表报告山涌引发的植物变异之外，应该就是在此之后不久，张说又受命撰写《为留守奏羊乳獐表》，在讨论完植物祥瑞后，转向动物，务必使武则天的茂德，泽被众生。他在上表中说：

> 臣今日得所部万年县令郑国忠状，送新出庆山下羖牝羊乳獐麑一头。……况复晨饮醴浦，夕下灵山，翳仙杏之奇花，拾嘉禾之余穗：羊祯甚玉，獐庆如银。晦朔未移，祥符累集，福应之盛，前古未闻。③

万年县庆山醴泉，似乎在神都洛阳的朝廷引起了很多讨论和争议。西京方面的不断上表，呈送图样、名物、更新信息。然而，通过将地震山涌的灾异解释为祥瑞的做法，存在技术性的难题——界定庆山和普通地震山涌的标准，只有《瑞应图》的比对。但毕竟最为大众所接受的说法，依然是“山变为灾”的观念。

---

① 张说《为留守奏嘉禾表》，《全唐文》卷二二二，第2243—2244页。

② 苏海洋、雍际春、晏波、尤晓妮《甘肃历史地震与气象异常相关性研究之一——两汉三国魏晋南北朝时期》，第15720页。

③ 张说《为留守奏羊乳獐表》，《全唐文》卷二二二，第2243页。

四、佛教的加入：从庆山到祇阇崛山

关于万年县山涌的解释，随着佛教的加入，被赋予了新的意涵。因为史料的缺乏，我们不知道具体发生了什么。但是就在不厌其烦地发出“庆山”的最新信息后不久，西京方面改变了说法，在庆山说的基础上，进一步将其认定为佛教的祇阇崛山！张说《为留守作贺崛山表》云：

> 臣闻山川变见，如来有得道之祥；国土远移，至人任不思之力。伏惟皇帝陛下宏惠福深，勤人愿满，莲花授记，应上圣之降生；贝叶开图，握大雄之宝命。司户参军孙履直伏承臣奏所部万年县新出庆山醴泉，乃有天竺真僧于春首献状，若以梵音所记，此是祇阇山。恒河沙佛，必经林下；虚空众圣，常处岩间。隐见外方，涌秀中土，岑泉可识，体类宛然，感应十号之尊，示见千轮之主。①

根据此表可知，有一位所谓天竺真僧献状，指认此山为祇阇山。庆山是中国传统祥瑞思想里面的瑞山，而根据这位天竺僧人，按照梵音，就是佛教里的“祇阇崛山”。这是一个根本性的变化，从之前强调阴阳感应的庆山说，转而论述“感应十号之尊，示见千轮之主”的祇阇崛山，将祇阇崛山在中土的出现，归结为“如来有得道之祥”，“上圣之降生”，也即武则天以佛教转轮王身份君临天下。

不光是万年县的庆山被解释成了佛教的祇阇山，连之前的新丰庆山，也跟佛教产生了关联。根据《佛祖历代通载》，证圣二年(696)，在新丰庆山出现了佛迹，所以武则天“敕建寺宇”②。

耆阇崛山(Gdhrakūa)是佛教的圣山，又名伊沙堀、揭梨驮罗鸠胝、姞栗陀罗矩吒。在中印度摩揭陀国王舍城之东北，释尊说法之地。《一切经

---

① 张说《为留守作贺崛山表》，《全唐文》卷二二二，第2242—2243页。
② 《佛祖历代通载》卷一二，《大正藏》第49册，第584页中。

音义》注“鹫峰山”云：“西国灵山名也，古曰祇阇崛山，是存梵语，讹也。此山多鹫鸟，因以为名也。”[①]耆阇崛山与佛祖联系在一起，被视为灵山，唐蓝谷沙门惠详云：

> 耆阇崛山，唐言鹫头，亦云鹫峰。接北之阳，孤标特起。既栖鹫鸟，又类高台。空翠相映，浓淡分色。如来御世垂五十年，多居此山。广说妙法，即说此经之处也。故经云：“常在灵鹫山。”[②]

正如惠详所说，佛经常常提到祇阇崛山，将其描述为圣人住处，比如鸠摩罗什奉诏译《大智度初品中》论道：“是山于五山中最高大，多好林水，圣人住处。”[③]又云：“佛多在耆阇崛山中，不在余处。”“耆阇崛山，是过去、未来、现在诸佛住处。”[④]“耆阇崛山清净鲜洁，受三世佛及诸菩萨，更无如是处，是故多住耆阇崛山。”[⑤]

正因为祇阇崛山对佛教意义重大，所以崇佛的君主往往视此山为佛教圣地。后魏太祖道正（武）皇帝拓跋珪，天兴元年（398），就造耆阇崛山图一所，“加以缋饰，莫不严具”[⑥]。贞观十七年，唐太宗命李义表、王玄策送婆罗门客回国，同年十二月到达摩伽陀国，贞观十九年正月二十七日抵达王舍城，王玄策等人登上耆阇崛山，于是勒石为铭，其辞有云：

> 大唐出震，膺图龙飞。光宅率土，恩覃四夷。化高三五，德迈轩羲。高悬玉镜，垂拱无为。[⑦]

---

① （唐）翻经沙门慧琳撰《一切经音义》卷二九，《大正藏》第54册，第499页中。
② （唐）蓝谷沙门惠详撰《弘赞法华传》卷一，《大正藏》第51册，第12页中。
③ 鸠摩罗什奉诏译《大智度初品中》卷三《住王舍城释论第五》，《大正藏》第25册，第76页下。
④ 同上书，第78页中。
⑤ 同上书，第79页中。
⑥ 蓝谷沙门惠详撰《弘赞法华传》卷一，第13页中。拓跋珪谥号为道武皇帝，惠详“道正”之说不详来源。
⑦ 道世《法苑珠林》卷二九，《大正藏》第53册，第504页上—中。

在佛祖讲法处勒石纪念，言辞却用“出震”、“龙飞”、“光宅”等带有中国本土天人感应思想的字眼，这一历史场面背后的思想内容之丰富，自不待言[1]。

耆阇崛山在唐人心目中的地位非常高，有机会多去凭吊，高宗上元二年(675)至则天光宅元年(684)义净住那烂陀寺，十载求经，尝与无行同游鹫岭(即耆阇崛山)，又在王舍城怀旧，赋诗述怀，写下了《杂言》、《一三五七九言》诗，其中《杂言》即作于耆阇崛山，其词有云，“观化祇山顶，流睇古王城”，“七宝仙台亡旧迹，四彩天花绝雨声”[2]。

对祇阇崛山描述得最为详细的，当属北凉天竺三藏昙无谶译《大方广三戒经》，在这部佛典中，昙无谶详细描述了作为佛教圣地的祇阇崛山的种种祥瑞之象：

> 如是我闻：一时佛住王舍城祇阇崛山，而是山王高峻广博，持众杂谷，犹如大地生杂种华。……多种杂类，所谓：师子、虎犳、象马、骐驎、熊罴、獐鹿……羖羝、猕猴，是等众兽，止住其中；有无量众鸟，所谓：孔雀、鹦鹉、鸲鹆……是诸众生以佛力故，不为贪欲、瞋、痴所恼，不相茹食，共相亲爱如母如子。是时山王中，稠林郁茂，枝条无折，多众杂树：天木树、毕利叉树、马耳树、毕钵罗树、紧柷加树、呵梨勒树、呵摩勒树、毗酰勒树……蒲桃、桃杏、梨柰……是等诸树无不备有。……是山王中所住众生，及诸草木充润光泽，犹如华鬘以水洒之，光色鲜净遂倍增胜。……是山王中多诸池流，清冷水满，生诸莲华，青黄赤白红紫等色，大如车轮。若取华时，香气普熏满一由旬。[3]

若依此描述，对比在万年县出现的庆山，确实有些类似的特征，比如醴泉

---

① 关于王玄策出使的研究，参看霍巍《〈大唐天竺使出铭〉及其相关问题的研究》，《东方学报》第66册，1994年，第170—253页；又《〈大唐天竺使出铭〉相关问题再探》，《中国藏学》2001年第1期，第37—49页。

② 有关讨论，参看戴伟华《义净诗二首探微》，《华南师范大学学报》(社会科学版)2003年第3期，第40—45页。

③ 北凉天竺三藏昙无谶译《大方广三戒经》卷上，《大正藏》第11册，第687页上—中。

滋润草木，树木出现“再叶重花”，发现“同茎合穗”的嘉禾，甚至北岸出现不合时节的瑞杏，这都与昙无谶描述的祇阇崛山有貌似的地方。更能佐证此山为祇阇崛山的，是之前张说《为留守奏羊乳獐表》中提到的庆山下母羊给獐麑喂乳，獐麑对母羊依恋，乃至“狎扰因依，动息随恋，如从所产”。这不正是昙无谶所讲的，在祇阇崛山中，“诸众生以佛力故，不为贪欲、瞋、痴所恼，不相茹食，共相亲爱如母如子”吗？这些似是而非的情节为佛教徒按照佛教教义重新阐释这次因地震而引发的山涌提供了现实的素材。

以前学界认为，敦煌莫高窟第321窟主室南壁的通壁经变，是服务于武周革命的《宝雨经变》[①]。但是后来王惠民从该画榜书上认出20多个字的题记，否定了这一说法，认为是《十轮经变》[②]。若从图像上来说，如果是《宝雨经变》，势必不能忽略菩提流志等人窜入的重要内容——“有山涌出”——祇阇崛山。表现祇阇崛山比较生动的，比如第420窟（隋）窟顶北披的灵鹫山，一座山就是一只鸟的头（鹫头）。又比如第431窟（初唐）北壁《观无量寿经变》，也描述佛在灵鹫山说法。不过在321窟主室南壁的通壁经变中确实未看到描述庆云和圣山涌出的情景，或许从侧面也证明这并非真正的《宝雨经变》？

实际上，庆山并不容易造成，必须有碰巧的地震引发山涌，所以在整个中古时期，利用庆山来进行政治宣传相当罕见。对于同样一个自然现象，不同的理论和不同的立场，就会有不同的解释，即便他们秉持的都是一样的理论，但是解释的结果却完全不同。比如杜光庭，一样是将新丰山涌解释为庆山，但是他认为这是李唐中兴之兆，因为李唐是土德，土地和山石变化是李唐的征兆，而非武则天的瑞祥：

> 文明元年，天后欲王诸武，太上乃现于虢州阌乡龙台乡方兴里皇天原，遣邬元崇令传言于天后云：“国家祚永而享太平，不宜有所僭也。”天后遂寝，乃舍阌乡行宫为奉仙观。后庆山涌出于新丰县界，高

---

① 史苇湘《敦煌莫高窟〈宝雨经变〉》，《1983年全国敦煌学术讨论会文集・石窟艺术编上》，兰州：甘肃人民出版社，1985年，第61—83页。

② 王惠民《敦煌莫高窟若干经变画辨识》，《敦煌研究》2010年第2期，第1—5页。

三百尺，上有五色云气，下有神池数顷，中有白鹤鸾凤，四面复有麒麟狮子。天后令置庆山县，其诸祥瑞，具载《天后实录》，以表国家土德中兴之兆也。[①]

在阴阳五行的复杂和顽固面前，武则天其实是非常被动的，她可以选取阴阳灾异理论里面对自己有利的部分进行解释，但是却无法忽视相反的解释依然存在。在原有的理论之外，寻找新的解释，成为她的自然选择。推翻之前力主的庆山说，转而采用佛教所说的祇阇崛山，这一方面论证自己佛教转轮王的身份；另一方面，也避免了本土阴阳灾异说掺混不清的被动局面。

五、余论：《宝雨经》与阴阳谶纬之关联

从上述分析可知，《宝雨经》卷一窜入的，不仅有关于武则天以女身为帝的内容，而且把当时已经发生的、作为武周革命祥瑞的山涌（不管是阴阳灾异说的“庆山”还是佛教圣山“祇阇崛山”）和庆云也塞了进去。这两部分内容是相互关联的，后者为前者提供了佐证和支持——“汝于是时受王位已，彼国土中，有山涌出，五色云现。……复有无量百千异瑞，我今略说。”山涌和庆云是为当时大众所热议和熟知的现象，武则天为此进行了全国范围的宣传，居然在佛典《宝雨经》中出现，势必形成强烈的印象，即武则天的上台是于佛典有征的，不但有文字的记载，而且在现实中也已经得到验证。这与《大云经疏》相比，更加具体和明确，因而完善了武则天利用佛教宣传自己符命的理论系统。

作为主导翻译《宝雨经》的菩提流志，能够将带有强烈祥瑞色彩的内容恰当地融入佛典，并且利用佛典化解本土阴阳灾异说，是跟他本人的知识背景有密切联系的。赞宁《宋高僧传》描述菩提流志的学识云：“历数、

① 杜光庭《历代崇道记》，《全唐文》卷九三三，第9715页。

咒术、阴阳、谶纬靡不该通。"[1]睿宗《大宝积经序》也说他熟习"历数、咒术及阴阳等"[2]。菩提流志本人出身婆罗门,熟悉历数、咒术、阴阳、谶纬,这就难怪他能够在所翻译的《宝雨经》中融合外来的佛教意识和本土的阴阳谶纬观念,进而服务于武周革命的政治宣传。这可视为是丝绸之路传入佛教文化又一次同中国传统文化的对抗和融合。

除了菩提流志外,来自印度和其他异域的梵僧、胡僧乃至俗人都在武周革命中扮演着重要的角色。万年县出现山涌后献状、指认涌出之山为祇阇崛山的"天竺真僧",菩提流志在佛授记寺翻译《宝雨经》时同宣梵本的中印度王使沙门梵摩同[3],显然和菩提流志具有类似的种族和信仰背景。正如荣师新江所论,胡人在武周革命中扮演着重要的角色[4]。菩提流志等来自天竺的僧俗也在其中占有重要的地位。

① 赞宁《宋高僧传》卷三《唐洛京长寿寺菩提流志传》,《大正藏》第50册,第719页下—720页下。

② 睿宗《大宝积经序》,《全唐文》卷一九,北京:中华书局,1983年影印本,第231—232页。

③ 智昇《续古今译经图记》,《大正藏》第55册,第368、371页。

④ 荣新江《胡人对武周政权之态度——吐鲁番出土〈武周康居士写经功德记碑〉校考》,第204—221页。

下篇

历数与历术

第一章
“朔旦冬至”与“甲子革令”：历法、谶纬与中古政治

历法在中古时期更多的并不是一项现代意义上的纯粹的科学活动，而是一项基于天人感应、五德终始学说，与谶纬祥瑞、星占术数紧密相关的一项政治和文化活动。一个政权需要阐明人民和自己政权所处何种时代，才能阐明自己所负何种神圣责任，这在任何一个时代均是如此，因此确定自己所处时代的伟大意义，在中古时代也是极端重要的政治文化活动[①]。

中国古人治历，首重历元。根据观测往上推算，求出一个出现夜半甲子冬至、日月经纬度相同、五大行星又聚集同一方位的时刻，此时刻称“上元”。古人把冬至作为一岁的开始，把朔日（日月交会的一日）作为一月的开始；把夜半子初作为一天的开始，把“甲子日”作为干支纪日周期的开始，日月合璧、五星连珠则是一个七曜会合周期的开始。如果找到一个“甲子朔旦冬至”，日、月经纬度相同，五星又相聚于同一方位的时刻，就是理想中的“上元”。日历起始于夜半合朔冬至这样三个各自独立的天象的重合，严格说来不可能实现。但是其在政治上的意义，却实实在在掀起来许多波澜。这些天文知识与谶纬思想结合，发展出“朔旦冬至”为王者休

---

① 关于历法、谶纬与经学的关系，参看武田时昌《纬书历法考——前汉末の经学と科学の交流》，山田庆儿编《中国古代科学史论》，1989年，第55—120页；《〈五经正义〉の纬书观》，今枝二郎编《中国中世の儒佛道三教における谶纬思想の研究》科研费报告书，1990年3月，第12—17页；又《中世の义疏学と纬学》，《信州大学教育学部纪要》70，1990年7月，第333—344页。历法与政治关系的个案研究，参看韦兵《星占历法与宋代政治文化》，四川大学博士论文，2006年。

祥、甲子革令等重要政治思想，进而在隋唐时代的政治进程中扮演了重要的角色。本章拟以“朔旦冬至”和“甲子革令”为中心，探讨有关古代历法的概念与知识如何与纬学思想结合，共同论述王朝政治合法性，以及影响政治实践的面貌与走向。

一、中古时代历法、谶纬、政治之关系：一个思想背景

历法为农业服务一直为一种主流之观点，几乎众口一词，比如李约瑟《中国科学技术史》就认为：“对于农业经济来说，作为历法准则的天文学知识具有首要的意义。谁能把历法授予人民，他便有可能成为人民的领袖。”[①]《尚书·尧典》谓“历象日月星辰，敬授人时”，往往被理解为安排农事活动。但是实际上古代中国历法致力于研究日、月和五大行星之间的运动规律，远远超出了编制历谱历书的需要。江晓原认为古代历法主要为星占术服务[②]。实际上，古代历法作为一个知识体系，主要是论述王朝历数，并预测家国命运。所谓“历数”，即王朝之符命[③]。《隋书》卷三八

---

① 李约瑟《中国科学技术史》第4卷，北京：科学出版社，1975年，第45页。有的学者认为中国存在由天文学转向星占学的历程，参看章启群《论中国古代天文学向占星学的转折——秦汉思想聚变的缘起》，《云南大学学报》(社会科学版)2011年第6期，第42—67页；又章启群《星空与帝国》，北京：商务印书馆，2013年。但笔者颇为怀疑这一论断，古代天文学和星占学的严格区分恐怕是现代知识的结构，而非古人心灵世界的想法。

② 江晓原《中国古代的历法与星占——兼论如何认识中国古代天文学》，《大自然探索》1988年第3期，第159页。相关论述还可参看江晓原《天学真原》，沈阳：辽宁教育出版社，2004年，第153—160页。他认为：“评价古代的一项记录或成就，不能将其孤立起来，更不能将其强行纳入今天的知识框架中去，而是应该将其置于正确的历史背景之下。按照中国古代星占术理论，奇异天象都是对世事的预兆或警告，所以星占学家们必须日日夜夜警惕地注视天空，随时加以记录，并由此看出战争胜负、年岁丰歉、王朝兴替、帝王是否‘有德’等等。”笔者认为，历算与星占为相关联的两个知识系统，历算尽管可为星占服务，但似乎仍未独立之知识系统，在神文时代，同为论述王朝更替，人世变迁服务。

③ 什么是历法之本，或者说制定历法的基本准则是什么，是古人关注的重要问题。有的人以合天为历本，有的以律吕、大衍之数为历本，有的则以谶纬为历本。参看陈美东《中国古代天文学思想》，北京：中国科学技术出版社，2008年，第533页。

《刘昉传》载隋文帝诛刘昉诏云：“天之历数，定于杳冥，岂虑苞藏之心，能为国家之害？”[①]《旧唐书》卷一《高祖本纪》载义宁二年隋帝禅位高祖诏云：

> 相国唐王，膺期命世，扶危拯溺，自北徂南，东征西怨。致九合于诸侯，决百胜于千里。纠率夷夏，大庇甿黎，保乂朕躬，繄王是赖。德侔造化，功格苍旻，兆庶归心，历数斯在，屈为人臣，载违天命。[②]

《旧唐书》卷三〇《音乐三》载景龙三年中宗亲祀昊天上帝乐章十首，其中一首曰：“降神用豫和：天之历数归睿唐，顾惟菲德钦昊苍。选吉日兮表殷荐，冀神鉴兮降阊阳。”[③]《旧唐书》卷四三《职官二》记起居郎之职掌云：

> 起居郎掌起居注，录天子之言动法度，以修记事之史。凡记事之制，以事系日，以日系月，以月系时，以时系年。必书其朔日甲乙，以纪历数，典礼文物，以考制度，迁拜旌赏以劝善，诛伐黜免以惩恶。季终则授之国史焉。[④]

记太史令之职掌为：“掌观察天文，稽定历数。凡日月星辰之变，风云气色之异，率其属而占候之。”[⑤]

历数与颁正朔[⑥]紧密相关。颁赐历法、宣布正朔是王朝行使上天赋予的权威，制定时间节律的一种垄断性特权。《周礼·大宗伯》记大史“正岁

---

① 魏徵《隋书》卷三八《刘昉传》，北京：中华书局，1973 年，第 1133 页。
② 《旧唐书》卷一《高祖本纪》，北京：中华书局，1975 年，第 5—6 页。
③ 《旧唐书》卷三〇《音乐三》，第 1093 页。
④ 《旧唐书》卷四三《职官二》，第 1843 页。
⑤ 同上书，1855 页。
⑥ 每月最初一日叫做朔。朔就是日月合朔的日子。古人很重视朔，因为朔的日子定错了，时序就乱了。天子告朔于诸侯，诸侯告朔于庙。史官纪事，遇事件发生在朔日，必须写明。王力《中国古代的历法》，《文献》1980 年第 1 期，第 94 页。

年以序事，颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国”①。

其实历算、历法或历数的功能与角色，正史中已经论述得非常清楚。比如《汉书》：

> 历谱者，序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实。故圣王必正历数，以定三统服色之制，又以探知五星日月之会。凶阨之患，吉隆之喜，其术皆出焉。此圣人知命之术也，非天下之至材，其孰与焉！②

又如《晋书》：

> 昔者圣人拟宸极以运璇玑，揆天行而序景曜，分辰野，辨躔历，敬农时，兴物利，皆以系顺两仪，纪纲万物者也。然则观象设卦，扐闰成爻，历数之原，存乎此也。……至乎寒暑晦明之征，阴阳生杀之数，启闭升降之纪，消息盈虚之节，皆应躔次而无淫流，故能该浃生灵，堪舆天地。③

不论《汉书》的“序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实”，还是《晋书》的“该浃生灵，堪舆天地”，进而指明“寒暑晦明之征，阴阳生杀之数，启闭升降之纪，消息盈虚之节”，都是对国家管理和社会秩序的关怀。

历法与政治得失、社会起伏联系在一起，祖冲之论述得极为得当，所

---

① 关于颁正朔与政治的关系，参看韦兵《星占、历法与宋夏关系》，《四川大学学报》2007年第4期，第37—42页。董煜宇《历法在宋朝对外交往中的作用》，《上海交通大学学报》(社科版)2002年第1期，第41—44页。雷戈认为三代正朔所强调的合法性其针对点主要是被取代的前朝，至中古始发生变化。正朔所代表的合法性重心，由针对前朝转向针对他国，参看雷戈《正朔、正统与正闰》，《史学月刊》2004年第6期，第23—31页。三代正朔所强调的合法性其针对点主要是被取代的前朝，至中古始发生变化。正朔所代表的合法性重心，由针对前朝转向针对他国。

② 《汉书》卷三〇《艺文志》，北京：中华书局，1962年，第1767页。

③ 《晋书》卷一七《律历中》，北京：中华书局，1973年，第497—498页。

谓“分至乖失，则节闰非正”①。即历法有偏差，分点、至点定不准，就会引起家国多难，江山不虞。这与古人阴阳五行的理论大相符合。汉灵帝熹平四年（175），五官郎冯光、沛相上计掾陈晃上言，将当时“妖民叛寇益州，盗贼相续为害”的情况，归咎于《四分历》的“历元不正”：

历元不正，故妖民叛寇益州，盗贼相续为害。历当用甲寅为元而用庚申，图纬无以庚申为元者，近秦所用代周之元也。

冯光、陈晃认为《四分历》庚申为元，不见于图谶，所以导致政治动荡。而蔡邕则反驳说：“三光之行，迟速进退，不必若一。术家以算追而求之，取合于当时而已。”从《四分历》推算，“上至获麟，岁在庚申，上极开辟，则元在庚申”所以以庚申为元，“谶虽无文，其数见存”②。从此条记载可证，历法历来与图谶相结合。不见于图谶，被视为历法的一大缺点，而蔡邕的反驳，则强调虽然不见于图谶，但是其“数”仍在，此“数”，即通常所谓“历数”。

东汉元和二年（85）《太初历》被《四分历》所取代。汉章帝在改历诏书中，将当时“政治不得，阴阳不和，灾异不息，疠疫之气，流伤于牛，农本不播”的局面，归咎于历法之“乖失”。《太初历》误差越来越大，立春已晚一日，导致“以析狱断大刑，于气已迕”。而《四分历》最终占据上风，乃是源于“凤鸟应历而翔集”这一祥瑞。凤凰为太平之瑞，应《四分历》而至，为《四分历》的胜出奠定了基础③。

历法关乎国运起伏、民生福祸，所以务必不能乖失。比如日月交餐具有重大的星占意义，日食、月食，往往与王朝兴衰、政治得失联系在一起。比如李淳风《乙巳占》卷一日蚀占云：“（日蚀）又为臣下蔽上之象，人君当慎防权臣内戚在左右擅威者。”同书卷二月蚀占云：“月生三日而蚀，是谓大殃，国有丧。……十五日而蚀，国破，灭亡。”又云：“春蚀，岁恶，将死，有

① 《宋书》卷一三《律历下》，北京：中华书局，1974年，第289页。
② 《续汉书·律历志中》，《后汉书》，北京：中华书局，1973年，第3037—3039页。
③ 同上书，第3026页。

忧。夏蚀，大旱。秋蚀，兵起。冬蚀，其国有兵、丧。”历法研究可以精确预报日月交食，如果预报不准，甚至会成为改历的重要原因。比如开元九年(721)因《麟德历》预报日食接连不准，于是命僧一行改作《大衍历》。

“析狱断大刑”不能近气，在隋唐时代依然是历法的一个重要关注点。隋文帝曾在六月杀人，遭到大理少卿赵绰据此理论的反对：

> 帝尝发怒，六月棒杀人。大理少卿赵绰固争曰：“季夏之月，天地成长庶类。不可以此时诛杀。”帝报曰：“六月虽曰生长，此时必有雷霆。天道既于炎阳之时，震其威怒，我则天而行，有何不可。”遂杀之。①

赵绰以“季夏之月，天地成长庶类”，不可刑杀劝阻隋文帝杀人，但是隋文帝强调虽然六月是生长之月，但是也偶尔会有雷霆之事。《唐律疏议》对非时杀人有详细的规定：

> 诸立春以后，秋分以前决死刑者，徒一年。其所犯虽不待时，若于断屠月及禁杀日而决者，各杖六十。待时而违者，加二等。
>
> 疏议曰：依《狱官令》，“从立春至秋分，不得奏决死刑。”违者，徒一年。若犯“恶逆”以上及奴婢、部曲杀主者，不拘此令。其大祭祀及致斋、朔望、上下弦、二十四气、雨未晴、夜未明、断屠月日及假日，并不得奏决死刑。其所犯虽不待时，“若于断屠月”，谓正月、五月、九月，“及禁杀日”，谓每月十直日，月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日，虽不待时，于此月日，亦不得决死刑，违而决者，各杖六十。“待时而违者”，谓秋分以前，立春以后，正月、五月、九月及十直日，不得行刑，故违时日者，加二等，合杖八十。其正月、五月、九月有闰者，令问但云正月、五月、九月断屠，即有闰者各同正月，亦不得奏决死刑。②

---

① 《隋书》卷二五《刑法志》，第715页。

② 刘俊文点校《唐律疏议》卷三〇，北京：中华书局，1983年，第571—572页。

要析狱断刑，需要历法精确，顺应天时，避免立春、秋分、朔望、上下弦等重要时间节点分至乖失。

董仲舒将阴阳、德刑、夏冬与天命联系在一起，论道：

> 王者欲有所为，宜求其端于天。天道大者在阴阳。阳为德，阴为刑。刑主杀而德主生。是故阳常居大夏，而以生育养长为事。阴常居大冬，而积于空虚不用之处。①

既然阳为德、阴为刑，而冬至为一年阳气最弱、阴气最盛之日，冬至之后阳气滋生，阴气下降，为万物生长之期，故不以刑杀忤上天之道。甚至在这一阳初起的特别时期，需广施德政而增加“阳”的力度，释放罪人而减少“阴”的压力，都有助阳气的升腾。《全唐文》载肃宗《乾元元年南郊赦文》云：

> 今大礼斯举，元符允答。行庆施惠，尚属于阳和；出系挺囚，必当于时令。思与天下，更布惟新，宜覃肆眚之恩，以洽雍熙之化，可大赦天下。除反逆之党缘坐谋杀十恶劫盗临监主掌，自余一切原免。其余逆贼元谋及胁从，今但归投，并原其罪，仍与官赏。②

德政与刑杀的实施，与历法关系密切。比如冬至时间的确定，如果出现偏差，则会违逆天道，后果不堪设想。同样的，祭祀也必得其时而祀之，才能奏效。唐代冬至南郊祭天，一个重要的关注点就是必得其时。

古代历法的制定，往往受到谶纬的影响。比如高洋代东魏称帝，建元天保（550—559），为北齐文宣帝。文宣受禅，命散骑常侍宋景业协图谶，造《天保历》。宋景业奏称：“依《握诚图》及《元命包》，言齐受录之期，当魏终之纪，得乘三十五以为蔀，应六百七十六以为章。”文宣大悦，以自己即

---

① 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2502页。
② 肃宗《乾元元年南郊赦文》，《全唐文》卷四五，北京：中华书局，1983年影印本，第495—497页。

位是符合图谶、顺天应人之举[1]。隋文帝建立隋朝，常欲以符命曜于天下，道士张宾因为“盛言有代谢之征”[2]，而议造新历。薮内清认为，北朝改历主要是从政治着眼，而南朝是从纯历法方面着眼。但从实际情况观察，南北方的历法改易，都与政治有密切的关系，萧吉等人也都是南方士族，显见南北方或在具体知识上存在差异，但在以政治角度改易历法则并无明显区别。不过薮内清对北朝历法和政治关系的观察确实近于史实。北魏太平真君时代（440—450），崔浩造《五寅元历》，附会谶纬思想之论甚多。北魏的《神龟历》以魏为水运，与五行学说相附会，以北方水正之位壬子为上元。《正光历》仍以魏为水德，取壬子岁为上元。后来的《星河历（甲子元历）》、《天保历》无一不附会谶纬、五行之说。《正光历》主撰李业兴，对谶纬学说非常依赖。继北朝之后的隋，将隋灭掉的唐，都一仍其旧，而且还延至宋代[3]。

唐初傅仁均造《戊寅历》，上书陈此历的七种优点，其中五事都是与祥瑞、谶纬有关系，与政治合法性的论述有关[4]。隋唐时期的历法依然主要

---

① 《隋书》卷一七《律历中》，第417页。张宾是道士，道教与历法的关系也极为密切。其内修外养均强调顺天应时，离不开对自然节候的把握。节气时辰对于道门中人来说，是一个极关键的问题，参看盖建民《道教与中国古代历法》，《宗教学研究》2005年第3期，第14—18页。而且道士中精通天文历法、术数谶纬者非常多，这也是中古时代道教与政治发生关联的重要渠道。

② 同上书，第420页。

③ 薮内清《魏晋南北朝时期的历法》，《自然科学史研究》第15卷第2期，1996年，第122—130页。

④ 《旧唐书》卷七九《傅仁均传》，第2710—2714页。其一曰：“昔洛下闳以汉武太初元年岁在丁丑，创历起元，元在丁丑。今大唐以戊寅年受命，甲子日登极，所造之历，即上元之岁，岁在戊寅，命日又起甲子，以三元之法，一百八十去其积岁，武德元年戊寅为上元之首，则合璧连珠，悬合于今日。”其二曰：“尧典为‘日短星昴，以正仲冬’，前代造历，莫能允合。臣今创法，五十余年冬至辄差一度，则却检周、汉，千载无违。”其三曰：“经书日蚀，毛诗为先，‘十月之交，朔日辛卯’。臣今立法，却推得周幽王六年辛卯朔蚀，即能明其中间，并皆符合。”其四曰：“《春秋命历序》云：‘鲁僖公五年壬子朔旦冬至。’诸历莫能符合。臣今造历，却推僖公五年正月壬子朔旦冬至则同，自斯以降，并无差爽。”其五曰：“古历日蚀或在于晦，或在二日；月蚀或在望前，或在望后。臣今立法，月有三大三小，则日蚀常在于朔，月蚀在望前。却验鲁史，并无违爽。”其六曰：“前代造历，命辰不从子半，命度不起虚中。臣今造历，命辰起子半，度起于虚六度，命合辰，得中于子，符阴阳之始，会历术之宜。”其七曰：“前代诸历，月行或有晦犹东见、朔已西朓。臣今以迟疾定朔，永无此病。”

着眼于服务政治，而谶纬祥瑞之说，也就绕不开去[①]。正是在这样的背景下，我们才能理解为何在隋唐时代，历法与政治起伏的关系如此密切。

二、“上元”的含义与隋唐政治起伏

傅仁均《对王孝通驳历法议》论推上元之法云：

> 夫理历之本，必推上元之岁，日月如合璧，五星如连珠，夜半甲子，朔旦冬至。[②]

《旧唐书》卷三三《历二》载《麟德甲子元历》云：

> 太极上元，岁次乙巳，十一月甲子朔旦冬至之日，黄钟之始，夜半之时，斗衡之末建于子中，日月如合璧，五星若连珠，俱起于星纪牵牛之初踪。今大唐神龙元年，复岁次于乙巳，积四十一万四千三百六十算外。上验往古，年减一算。下求将来，年加一算。乙巳元历法积数，大约如此。其算经不录。[③]

古人治历，首重历元，如《后汉书·律历中》所谓“建历之本，必先立元，元正然后定日法，法定然后度周天以定分至。三者有程，则历可成也”。历元分“上元”和“近距历元”两种。根据观测往上推算，求出一个出现夜半甲子冬至、日月经纬度相同、五大行星又聚集同一方位的时刻，此时刻称“上元”。古人把冬至作为一岁的开始，把朔日（日月交会的一日）作为一月的开始；把夜半子初作为一天的开始，把“甲子日”作为干支纪日周期的

---

① 萧延中认为，历法一方面涉及农业生产的便利，另一方面也涉及政治共同体的认同，实际上具有自然与政治的双重意义。《中国古代“天学”理念与政治合法性信仰的建构》，《华东师范大学学报》2008 年第 1 期，第 9—17 页。

② 傅仁均《对王孝通驳历法议》，《全唐文》卷一三三，第 1343—1345 页。

③ 《旧唐书》卷三三《历二》，第 1219 页。

开始，日月合璧、五星连珠则是一个七曜会合周期的开始。所谓“日月合璧、五星连珠”，是指在某个特定时刻，太阳初升而月亮未落如双璧，众星排列如串珠的景象。正因为如此，五星连珠在纬书中，被认为是重要的政治征兆，是王者的祥瑞。《易坤灵图》云：“王者有至德之萌，则五星若连珠。”在中古政治史中，五星连珠的出现往往能掀起政治波澜，比如安禄山的起兵，就与五星连珠的出现相关，而被其用作政治宣传的重要内容①。

如果找到一个“甲子朔旦冬至”，日、月经纬度相同，五星又相聚于同一方位的时刻，就是理想中的“上元”。此时，太阳行到黄道的最南端，日、月、地心及观测点都在同一直线上，且日、月在地心的同一旁，观测点在地心的另一旁②。自“上元”到从上元到编算历书之年称“上元积年”③。

历元的设立，不是天文学上的，而是思想意识上的，是为了神化这个历法，以显示皇家所颁历法的神圣性④。对“上元”的描述，频繁出现在正史的相关记载中，比如《汉书》卷二一《律历上》云：“日月如合璧，五星如连珠。”颜师古注引孟康曰：“谓太初上元甲子夜半朔旦冬至时，七曜皆会聚斗、牵牛分度，夜尽如合璧连珠也。”⑤《新五代史·司天考》：“夫天人之际，远哉微矣。而使一艺之士，布算积分，上求数千万岁之前，必得甲子朔旦夜半冬至，而日、月、五星皆会于子，谓之上元，以为历始。”⑥李淳风《乙巳占》云：“上元乙巳之岁，十一月朔，甲子冬至夜半，日月合璧，五星连珠，俱起北方虚宿之中，合朔冬至以来，至今大唐贞观三年己丑之岁，积七万九千二百四十五年算上矣。”此也正是《乙巳占》得名之缘由。

所以“上元”具有深刻的思想意义，它既表明受命于天的符命，又暗含

---

① “五星连珠”历来被认为是重要的天象，与王朝兴衰更替密切相关，相关的研究，参看仇鹿鸣《五星会聚与安史起兵的政治宣传——新发现燕〈严复墓志〉考释》，《复旦学报》2011年第2期，第114—123页。

② 刘洪涛《古代历法计算法》，天津：南开大学出版社，2003年，第4页。其他的一些历法计算方法，也一并参看此书。

③ 陈遵妫《中国天文学史》，第1390页。曲安京《唐宋历法演纪上元实例及算法分析》，《自然科学史研究》第10卷第4期，1991年，第315—326页。

④ 薄树人《薄树人文集》，北京：中国科学技术出版社，2003年，第16页。

⑤ 《汉书》卷二一《律历上》，第976页。

⑥ 《新五代史》卷五八《司天考》，第669页。

万象更始，除旧革新之深意。唐朝有两个“上元”年号，分别在高宗（674—675）和肃宗（760—761）时代，都是两年，虽然短暂，但在一个王朝内年号重复出现，实属罕见。韩昇指出肃宗改元上元，或取此义，所谓“一周之始，万象更新”，那日月合璧、五星连珠的壮丽天象，让统治者无限向往，开辟新纪元的豪情在胸中澎湃。肃宗艰难地指挥平定“安史之乱”的战争，终于迎来曙光，他更改年号，祈求早日取得完全胜利，再造帝国[①]。不过韩昇所论甚略，且将其归类为古代阴阳五行家之言，数语带过。其实正如笔者所揭，“上元”之含义，并非空洞的形而上学，而是有具体的历法、天文理论作支撑。

高宗改元上元，由于史料缺乏，我们无法确知其改元的初衷。不过历法与音律向来相连，进而与纬学思想彼此援引和阐发。依据这一理论，我们或可推敲高宗改元的原因，尤其是高宗作《上元乐》的政治考虑。冬至在十二律吕中被定为黄钟，“黄钟为宫，宫者，音之君也”[②]。而七纬之一的《乐纬》更是将圣王制礼作乐的时间，与历法的计算联系在一起。《乐动声仪》云：“作乐制礼，时有五音，始于上元，戊辰夜半，冬至北方子。”郑玄注曰：“戊辰，土位。土为宫，宫为君，故作乐尚之，以为始也。夜半子，亦天时之始。”《乐动声仪》又解释道：“上元者，天气也。居中调礼乐，教化流行，总五行为一。”“中元者，人气也。气以定万物，通于四时者也。”“承天心，理礼乐，通上下四时之气，和合人之情，以慎天地者也。”“下元者，地气也，为万物始质也，为万物之容范。生育长养，盖藏之主也。”[③]高宗在上元三年，“十一月丁卯，敕新造《上元舞》，圆丘、方泽、享太庙用之，余祭则停”[④]。《上元舞》“百八十人（又作八十人），画云衣，备五色，以象元气”[⑤]。贞观初，郊庙朝会，用文舞《治康》，武舞《凯安》，皆改自隋。后代之以武舞《破阵》，名《七德》；文舞《庆善》，名《九功》，加上《上元舞》，被认为

---

① 韩昇《上元年间的政局与武则天逼宫》，《史林》2006 年第 6 期，第 40—52 页。
② 《淮南子・天文训》卷三，见何宁《淮南子集释》，北京：中华书局，1998 年，第 247 页。
③ 以上诸条，俱引自安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第 537 页。
④ 《旧唐书》卷五《高宗本纪》，第 102 页。
⑤ 《旧唐书》卷二九《音乐二》，第 1084 页。

是最能象征李唐功业和受命于天的三部乐舞。从敕造新乐的时间点而言，正是在冬至祭天前后。

高宗改元上元，实际是一次除旧革新的政治尝试。据《旧唐书》载：

八月壬辰，皇帝称天皇，皇后称天后。追尊六代祖宣简公为宣皇帝，妣张氏曰宣庄皇后；五代祖懿王为光皇帝，妣贾氏曰光懿皇后。增高祖、太宗及后谥。大赦，改元，赐酺三日。

肃宗在760年改元“上元”，正史语焉不详，颇与天象变异有关。“己卯，以星文变异，上御明凤门，大赦天下，改乾元为上元。追封周太公望为武成王，依文宣王例置庙。”所谓“星文变异”，似指四月“丁巳夜，彗出东方，在娄、胃间，长四尺许”，又闰四月辛酉朔，“彗出西方，其长数尺”①。推究上元的本意，与天文历法渊源极深。历法“敬授人时”与“颁告正朔”，都是古人探究天命的重要方式。赵贞认为：“肃宗改元上元也别有一番深意，他通过借用历法上元之始的含义，希望更加准确的窥测天象，进一步领悟和捕捉上天的各种旨意，从而更好地维护李唐王朝的天命统治。”②其实肃宗改元“上元”，一年之后又突然去“上元”及尊号，但称“元年”，其中大有深意，似仍有剩义有待揭示。

“上元”作为历始，深具鼎革布新之含义。分析肃宗《改元上元赦文》和《去上元年号大赦文》，结合当时的政治形势，肃宗似有将自己的统治与父亲玄宗的时代划开的意图，强调自己是开创一个崭新的时代，所谓“属天人叶纪，景象垂文，爰遵革故之典，将契惟新之命。义存更始，庶有应于天心”。“革故”、“惟新”、“更始”等词汇，都带有强烈的鼎革色彩。而且值得指出的是，肃宗甚至改掉了唐王朝的正朔，《去上元年号大赦文》曰：“三代受命，正朔皆殊，宗周之王，实得天统。阳生元气之本，律首黄钟之尊，制度可行，叶用斯在。自今已后，朕号唯称皇帝，其年但号元年，去上元之

---

① 《旧唐书》卷一〇《肃宗本纪》，第258—259页。
② 赵贞《唐五代星占与帝王政治》，首都师范大学博士论文，2004年，第84页。

号，其以今年十一月为天正岁首，使建丑建寅，每月以所建为数。”[①]有唐290余年，历凡八变，其中仅有武则天永昌元年(689)和肃宗上元二年这一年实施的是建子历，其他都是建寅。夏正建寅，以一月为正，殷正建丑，以十二月为正，周正建子，以十一月为正。寅、丑、子合称三正。从理论上讲，历代之改正朔就应围绕寅、丑、子三正而选择。

武则天永昌元年(689)“十一月，庚辰朔，日南至……始用周正，改永昌元年十一月为载初元年正月”。甚至在圣历元年命瞿昙罗作光宅历，后又有神龙历，体现新政权的革命性[②]。周正建子，以冬至所在的十一月为一年之首。所以武则天采用周正这段时期，冬至出现在了正月，载初元年(689)冬，“正月庚辰朔，日南至，复亲享明堂，大赦改元，用周正”。天授二年(691)“正月乙酉，日南至，亲祀明堂，合祭天地”。此处的“正月”，即采周正之前的十一月[③]。武则天合祭天地，显示“阴阳”并重，其中似也大有深意。然而后期，武则天的政治倾向却开始有意地向李唐回复。这一制度性的标志便是久视元年(700)十月甲寅，复以正月为十一月，一月为正月。武则天改岁首为传统的一月，并非由于客观上的历法不便[④]，而是有意地回归李唐正朔，《新唐书·武皇后纪》直接记作“复唐正月”，可谓得其深意。

古代中国，在任何一个王朝建立之初，都必须首先进行改正朔、易服

---

① 以上诸条，俱引自《全唐文》卷四五，第496—499页。

② 司马光《资治通鉴》卷二〇四，北京：中华书局，1956年，第6462页。关于瞿昙家族在唐代天文历法活动中的角色，参看张惠民《唐代瞿昙家族的天文历算活动及其成就》，《陕西师大学报》(自然科学版)1994年第2期，第77—82页；晁华山《唐代天文学家瞿昙墓的发现》，《文物》1978年第10期，第49—53页。

③ 《旧唐书》卷二二，第864页。徐承泰提醒注意秦汉正朔之变对史家释年的影响，“现代史家在对这些史事发生时间进行公历注释之时，往往习惯于简单地将帝王年号注释为公历纪年，甚至直接以公元纪年替代相应的帝王年号，而忽视了岁首始于夏历上一年十月这一事实，由此造成了叙事过程中，史事发生的时间往往前后颠倒，彼此相悖的失误”。参看徐承泰《秦汉正朔之变于史家释年之误》，《华中师范大学学报》2011年第4期，第94—99页。同样的问题也出现在唐代，因为武则天和唐肃宗的改正朔，导致历史记载发生扭曲，此诚为史家应注意之事。武则天改周正被认为是“废国家历数，用周正朔”。《旧唐书》卷一四九《沈传师传》，第4035页。

④ 按此前武则天曾改神功元年(697)十月为闰月，为的是正月甲子朔日恰为冬至。可见武则天改历，历法的便当与否并不重要。

色、制礼乐、法制度等改制工作。在这一系列改制活动中，改正朔又是其核心内容，因为服色、礼乐、制度皆依正朔而改。《春秋》开卷云："元年春王正月。"这本是一条具体的历史时间记载，未涉及任何政治问题。《公羊传》解释说："何言乎王正月，大一统也。"饶宗颐先生指出，《公羊传》之"大一统"乃"时间大一统"[①]。《史记·历书》："王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色，推本天元，顺承厥意。"《汉书·律历志上》载，武帝元封七年，诏御史大夫倪宽曰："与博士共议，今宜何以为正朔？服色何上？"宽与博士议，皆曰："帝王必改朔，易服色，所以明受命于天也。"《魏书·律历志上》记："改正朔，殊徽号、服色，观于时变，以应天道。""改正朔"就是要建立起一套有本朝特色的历法系统，以受命于天。

武则天以外姓取代李唐，确为革命之事，改正朔也可以理解。但是肃宗本为李唐子孙，而改李唐之正朔，确为罕见之事。肃宗改历仅仅经历半年，至建巳月又改用夏正。这六个月跨在两年内，于是上一年少了十一月和十二月，下一年有两个十一月和十二月。如此的改历，或应考虑当时肃宗与玄宗关系，以及肃宗开创新局的企图心来加以诠释。

三、作为王者贞祥的"朔旦冬至"

"朔旦冬至"的历法现象自汉代就与纬学思想联系在一起，《乐叶图征》是《乐纬》的一篇，就将"朔旦冬至"解释为王者的祥瑞。开皇十四年(594)，萧吉上书隋文帝，也引述《乐叶图征》论证隋朝统治的合法性：

> 今年岁在甲寅，十一月朔旦，以辛酉为冬至。来年乙卯，正月朔旦，以庚申为元日，冬至之日，即在朔旦。《乐叶图征》云："天元十一月朔旦冬至，圣王受享祚。"今圣主在位，居天元之首，而朔旦冬至，此庆一也。……十一月，阳之始，朔旦冬至，是圣王上元。正月是正阳

---

① 饶宗颐《中国史学上之正统论》，上海：远东出版社，1996年，第75页。

之月,岁之首,月之先。朔旦是岁之元,月之朝,日之先,嘉辰之会。……①

也正是在这一年,萧吉撰成《五行大义》,这本书被李约瑟誉为"关于五行的最重要的中古时代的书籍","这本书讨论的科学问题比后来的任何著作都更多,而讨论的算命都更少"②。不过从该书的内容判断,萧吉以精于五行术数,音律历法著称,其知识结构并不比当时其他士人更加"科学",《五行大义》所呈现的知识结构,依然以阴阳五行和天人感应为基调③。这与他给隋文帝的上书所表达的知识内涵基本是一致的。

萧吉在《五行大义》中多处引用《乐纬》,或源于南朝萧衍一族对音律重视的传统,梁武帝对乐纬非常重视,撰有《钟律纬》六卷、《乐论》三卷、《乐义》十一卷、《乐社大义》十卷④。而且《乐五凤图》也是在南梁时期撰成。从书名判断,《乐五凤图》乃是对《乐叶图征》的模仿。从《天地瑞祥志》引述《乐纬》条目看,《乐叶图征》当为图谶,有图有谶。萧吉为萧梁子孙,其家学渊源深厚,所以同时精通纬学与历法,也就并不奇怪。

在给隋文帝的上书中,萧吉引述《乐叶图征》"天元十一月朔旦冬至,圣王受享祚"条,认为开皇十五年将出现"朔旦冬至",即十一月的第一天(朔),和一年的第一天(冬至)⑤出现在同一天,预示着"圣王受享祚"。萧吉特别强调"十一月,阳之始,朔旦冬至,是圣王上元"。然据《后汉书·律

---

① 《隋书》卷七八《萧吉传》,第1774—1775页。《北史》卷八九《萧吉传》记载略同,北京:中华书局,1974年,第2953页。

② 《中国科学技术史》第2卷《科学思想史》,北京:科学出版社、上海:上海古籍出版社,1990年,第275页。钱杭曾对萧吉的上书作了详细讨论,并将奏章与萧吉《五行大义》内容进行对照,但是对"朔旦冬至"的重要性忽略而过,参看钱杭《萧吉与〈五行大义〉》,《史林》1999年第2期,第36—50页。

③ 中村璋八对《五行大义》研究很多,有《五行大义》(东京:明德出版社,1973年)、《五行大义的基础性研究》(东京:明德出版社,1976年)、《五行大义校注》(东京:汲古书院,1983年)、《五行大义》(东京:明治书院,1998年)等等。

④ 《隋书》卷三二《经籍一》,第926—927页。

⑤ 冬至为阴气最重而阳气初生的一天,是阴阳转换的重要时刻,在这个语境下被视为一年之始。然而由于历法的改易,自汉朝以后,开始以子月春分为一年开始。在极个别改正朔的情况下,比如武则天时代,冬至所在的十一月被视为一年的开始。

历志》刘昭注引《乐叶图征》云：

> 天元以甲子朔旦冬至，日月起于牵牛之初，右行二十八宿，以考王者终始。或尽一其历数，或不能尽一，以四千五百六十为纪，甲寅穷。宋均注："'纪'即'元'也。四千五百六十者，五行相代一终之大数也。王者即位，或过其统，或不尽其数，故一共以四千五百六十为甲寅之终也。王者起必易元，故不复沿前而终言之也。"①

可见萧吉所谓"天元十一月朔旦冬至，圣王受享祚"，似对原文意思的总结。但是这一总结在后来颇为流行。在唐代，朔日冬至被当作非常重要的瑞祥进行纪念②。《太平御览》引《唐玄宗实录》记发生在玄宗开元十一年(723)"朔日至"，即"朔日冬至"：

> 上御含元殿受朝。太史奏曰："朔日至，历数之元，嘉辰之会。按《乐计图征》(即《乐叶图征》)云：'朔日冬至，圣主厚祚。'又按《春秋感精符》云：'冬至阴云祁寒有云迎日者，来岁大美。'此并圣德光被，上感天心，请付有司，以彰嘉瑞。"从之。③

显然玄宗时出现朔日与冬至同一天的情况时，太史的上奏更为精炼，仅仅是"朔日冬至，圣主厚祚"，但是含义却分毫不差。玄宗因为朔旦冬至出现，而亲自到南郊祭天。权德舆《朔旦冬至摄职南郊，因书即事》一诗正是描写因为出现朔旦冬至这样的祥瑞，所以摄职南郊祭天，其诗云：

> 大明南至庆天正，朔旦圆丘乐七成。

---

① 《续汉书·律历志》，《后汉书》，第3058页。

② 按唐代史书所记冬至日的干支，参照陈垣所著《二十史朔闰表》，以求其相当于西方《儒略历》之月日。初唐时期的冬至为当时儒略历12月19日，盛唐、中唐、晚唐时期的冬至为当时儒略历12月18、17日。

③ 《太平御览》卷二八，北京：中华书局，1960年影印本，第132页。

文轨尽同尧历象,斋祠忝备汉公卿。

星辰列位祥光满,金石交音晓奏清。

更有观台称贺处,黄云捧日瑞升平。[①]

《尚书·尧典》曰:"日短,星昴,以正仲冬。"[②]冬至为一阳初始,确为民间比较重要的节日,虽然历法改易,但是冬至庆典,一直在民间流行。比如唐徐坚《初学记》卷四岁时部冬至条引北魏崔浩《女仪》称:"近古妇常以冬至日进履袜于舅姑。"[③]而冬至祭天,也是唐代"凡岁之常祀二十有二"之第一祭[④]。祭祀的同时还要"书云物",通过观察运气,预测来年的丰歉灾祥。《太平御览》引《易纬·通卦验》云:"冬至之日见云送迎从下向来,岁美人民和,不疾疫。无云送迎,德薄岁恶。故其云赤者旱,黑者水,白者为兵,黄者,有土功诸,从日气送迎其效也。"[⑤]《全唐诗》中有《南至日太史登台书云物》云:"圜丘才展礼,佳气近初分。太史新簪笔,高台纪彩云。"[⑥]可见冬至书云物主要是太史的职责。《全唐文》中收录有《南至郊祭司天奏云物赋》[⑦]。开元十一年(723)十一月,太史局有《长至祥瑞奏》,称:

平明阴云祁寒,及其日出,有云迎日,又有祥风至。须臾日出,有黄白冠,及日南有珥。臣谨按《黄帝占》云:"冬至之日,阴云祁寒,来岁大稔。人安,五谷丰熟。"又曰:"风不及地,和缓而来,谓之祥风。王者德至于天,则祥风起,日冠且珥。人主有嘉。"并太平之嘉应,臣请宣付所司。[⑧]

---

① 《全唐诗》卷三二五,北京:中华书局,1960年,第3646页。

② 陈戍国《尚书校注》,长沙:岳麓书社,2004年,第1页。

③ 徐坚《初学记》,北京:中华书局,1962年,第82页。冬至作为节日要放假,S.6537郑余庆《大唐新定吉凶书仪》云:"元正日,冬至日,右已上二大节准令休假七日,前三后四日。"参周一良、赵和平《唐五代书仪研究》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第185页。

④ 《新唐书》卷一一《礼乐一》,第310页。

⑤ 《太平御览》卷二八,第130页。

⑥ 《全唐诗》卷二八八,第3292页。

⑦ 《全唐文》卷六一三,第6193页。

⑧ 《全唐文》卷九六四,第10011页。

以往对冬至的研究，往往强调礼仪性或民俗性[①]，基本上在社会生活史和国家典礼的层面进行讨论，而完全忽略了谶纬、历法、祥瑞等思想和学术背景，以至对“朔旦冬至”的政治思想内涵揭示不够。比如太宗朝的历法之争，背后就隐含着深厚的思想内涵和政治动机。

贞观十四年(640)，唐太宗赴南郊祭天，《旧唐书》本纪记载：“十一月甲子朔，日南至，有事于圜丘。”[②]此条记载寥寥数语，看似并无特出之处，但实为贞观中历争的关键转折点。而历争背后所隐含的历算、天文、谶纬、五行、天命思想，彼此援引，互相阐发，构成了隋唐政治合法性论述体系之主体，实为理解隋唐时代乃至整个中古时代政治的一大关键。《新唐书》记载略详，但仍限于历法本身的技术讨论，并未触及问题之实质：

> 贞观初，直太史李淳风又上疏论十有八事，复诏善为课二家得失，其七条改从淳风。十四年，太宗将亲祀南郊，以十一月癸亥朔，甲子冬至。而淳风新术，以甲子合朔冬至，乃上言：“古历分日，起于子半。十一月当甲子合朔冬至，故太史令傅仁均以减余稍多，子初为朔，遂差三刻。”司历南宫子明、太史令薛颐等言：“子初及半，日月未离。淳风之法，较《春秋》已来晷度薄蚀，事皆符合。”国子祭酒孔颖达等及尚书八座参议，请从淳风。又以平朔推之，则二历皆以朔日冬至，于事弥合。且平朔行之自古，故《春秋传》或失之前，谓晦日也。虽癸亥日月相及，明日甲子，为朔可也。从之。[③]

以现代知识判断，冬至和朔日是否在同一天，似无关紧要之事。依照傅仁均的《戊寅历》，朔日是癸亥日，冬至是甲子，相差一天。但是依李淳风之历，则冬至与朔日同在甲子日。“甲子朔旦冬至”，这对唐人来说，不啻为一大瑞祥，乃是值得大书特书之盛事。正因为如此，参加讨论的司历南宫

① 比如张晶《唐代冬至节研究》，陕西师范大学硕士论文，2008年。
② 《旧唐书》卷三《太宗本纪》，第52页。
③ 《新唐书》卷二五《历一》，第536页。

子明、太史令薛颐等人，大都倾向于李淳风的意见①。

“甲子朔旦冬至”正是太宗亲祀圜丘的原因。国之大事，惟祀与戎。而祭祀必得其时。“甲子朔旦冬至”在古代历算中的地位举足轻重，往往作为“上元”取法的标准，历来为统治者所重视，比如汉武帝就“因元封七年十一月甲子朔旦冬至，乃诏太史令司马迁、治历邓平等更建太初，改元易朔，行夏之正”②。加上历算与谶纬关系密切，纬书所谓“甲子革令”、“朔日冬至，圣主厚祚”等论述，也加强了这次太宗亲祀圜丘的特殊性③。

值得指出的是，这一次不但是作为“月统”的朔日、“年统”的冬至在同一天，而且干支也落在“甲子”，与普通的朔旦冬至更为稀见。但是这一天大的贞祥，有赖于李淳风的新算法，若依照太史令傅仁均的算法，这三者并不在同一天。所以《唐会要》的记载说明，并不是先有太宗祭天，才有“甲子朔旦冬至”的讨论，实际的情况是，先有太宗将此问题诏下公卿八座讨论，议定从李淳风的算法后，才有祭天之事的发生。《唐会要》云：“十四年十一月甲子朔旦冬至。初太史令傅仁均定历，以癸亥为朔旦。诏下公卿八座详议。”④许敬宗《百官贺朔旦冬至表》更是佐证了《唐会要》的记载：

> 臣闻乾坤资始，上元开历象之端，日月还流，朔旦正璇衡之本。事韫有形之表，理遂无物之先，故能运彼神枢，材成庶类，丽兹黄道，孕育群生。惟圣则天，允执在躬之历；惟皇作极，必叶履端之契。所以《书》称敬授，《易》曰明时，克正隆平。无非此道。伏惟皇帝陛下……肇一元于甲子，致希世之贞符，挟五始于长至，播光前之茂礼。

① 钮卫星认为，在此次历争之后四年，也即贞观十九年，李淳风的《麟德历》取代了傅仁均的《戊寅历》，参看钮卫星《汉唐之际历法改革中各作用因素之分析》，《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）2004年第5期，第36页。但是实际上李淳风的《麟德历》颁布迟至高宗麟德二年（665），贞观十九年，仅仅是傅仁均《戊寅历》从“定朔”改为“平朔”而已。钮指出历法改革不是一项现代意义上的纯粹的科学活动，而是一项具有古代中国特色的文化和政治活动，这是非常正确的。

② 《续汉书·律历中》，《后汉书》，第3035页。

③ 王仲殊指出了太宗贞观十四年祭天的特殊性，更认为“甲子朔旦冬至”为自古以来最值得隆重纪念的冬至之日。王仲殊《论唐长安城圆丘对日本交野圆丘的影响》，《考古》2004年第10期，第74页。

④ 《唐会要》卷四二《历》，北京：中华书局，1955年，第750—751页。

> 伏见宣义郎李淳风表称，窃见古历分日，起于子半，勘得今岁十一月甲子朔旦冬至。而故太史令傅仁均，欲苟异张胄元法，减余稍多，子初为朔，遂差三刻，用乖天正。然自初及半，日月全未相离，算与太初，事皆符合。奉敕付有司及经术者详加考定，以议奏闻。于是鸿生硕儒，咸稽茂典，研精覃思，俱考旧文。国子祭酒臣孔颖达十有一人，与尚书八座参议得失，咸以为仁均定朔，事有微差，淳风推校，理尤精密。……臣等生属寿昌，累逢祉福，至于今庆，旷古无俦，何幸如之？亲承旦暮，不任欣跃之至。①

在许敬宗代表公卿八座给太宗的贺表中，充满了对傅仁均的指责，认为他的计算“差三刻”，“用乖天正”。通过详细记载论证的过程，此贺表已经认定李淳风的“甲子朔旦冬至”的合法性。这是太宗皇帝的一大成就，是上天垂迹，所谓“肇一元于甲子，致希世之贞符，挟五始于长至，播光前之茂礼”。大臣们也感到“生属寿昌，累逢祉福，至于今庆，旷古无俦，何幸如之？亲承旦暮，不任欣跃之至”。

由于“甲子朔旦冬至”在贞观十四年的发生，使得此年变得非同寻常。恰巧的是，就在同一年，大唐的军队在侯君集带领下攻灭高昌，将唐帝国势力深入中亚。所以就在此时，诸大臣推举上官仪上《劝封禅表》，希望太宗能功成封禅泰山。上官仪《劝封禅表》云：

> 陛下德光宙始，文焕震初，席萝而因万物，典襄而济下元。……加以璇历启征，躔南至于朔旦；金鼓问罪，削左衽于交河。②

《劝封禅表》将“甲子朔旦冬至”与侯君集攻灭高昌相提并论，认为是太宗的重大功绩，其中深意，殊为明白。次年，太宗正式下诏，准备封禅泰山。不过由于“有星孛于太微，太史令薛颐上言，未可东封”③而作罢。

---

① 许敬宗《百官贺朔旦冬至表》，《全唐文》卷一五一，第1543—1544页。
② 上官仪《劝封禅表》，《全唐文》卷一五五，第1580—1582页。
③ 《资治通鉴》卷一九六，太宗贞观十五年条，第6168页。

又比如武则天时代，也通过改易历法，而得到“朔旦冬至”的祥瑞。武则天《改定闰月制》云：

> 顷者所司造历，以腊月为闰，稽考史籍，便紊旧章。遂令去岁之中，晦仍见月，但恐寒暑未节，有爽天经。用深钦若之怀，式陈敬授之典，重更寻讨，果差一日，履端举正，属在于兹。宜改历惟新，革非于既往，可以十月为闰，十月一日甲子朔旦冬至。①

《旧唐书》卷三三《历二》亦记此事，并在其后紧接着记道：“是岁得甲子合朔冬至。于是改元圣历，以建子月为正，建丑为腊，建寅为一月。”②也就是说，因为改历，所以得到了“甲子合朔冬至”的祥瑞。从载初元年(690)至久视元年(700)，武则天用周正，以十一月为正月，朝贺也于正月举行。即从将一月作为正月的夏正来说，则天武后的朝贺是于冬至到来的十一月举行的。而且经过“以十月为闰”的调整，圣历元年终于出现了甲子朔旦冬至的祥瑞。所以《资治通鉴》卷二〇六神功元年(697)条云：“先是历官以是月为正月，以腊月为闰。太后欲正月甲子朔冬至，乃下制以为，去晦仍见月，有爽天经。可以今月为闰月，来月为正月。”所有这些对历法的操作，其实背后都是政治性的原因。

崔融《为宗监请停政事表》中，将这次出现在武则天时期的“朔旦冬至”视为“鼎命维新”的标志：

> 今者契丹大剿，默啜自来，六合大同，四方向化，加以朔旦冬至，鼎命维新，五星若连珠，二曜如合璧：谓宜退不肖，进贤良，与天同休，与人更始。③

---

① 武则天《改定闰月制》，《全唐文》卷九五，第983页。

② 《旧唐书》卷三三《历二》，第1216—1217页。

③ 崔融《为宗监请停政事表》，《全唐文》卷二一九，第2210—2211页。“更始”，重新开始，改革旧状。《庄子·盗跖》：“与天下更始，罢兵休卒。”司马相如《上林赋》：“出德号，省刑罚，改制度，易服色，革正朔，与天下为更始。”

崔融所谓“五星连珠，二曜如合璧”，正是历算中对“上元”的描写。武则天时期的这次“朔旦冬至”也被描述成与甲子日契合。

四、“甲子”的重要政治意义

甲子作为干支之始，在历算中的地位举足轻重，在纬学系统中也逐渐获得有力的阐发。甚至甲子年也开始被历算家和谶纬家进行政治性的敷演①。比如隋文帝仁寿四年(604)为甲子年，在此年，隋炀帝继承大统，改元大业。重大的政治转折恰逢甲子年，因而被宫廷学者大加宣扬，以巩固隋炀帝之符命。《隋书》卷六九《袁充传》记：

> 仁寿四年甲子岁，炀帝初即位，充及太史丞高智宝奏言：“去岁冬至，日影逾长，今岁皇帝即位，与尧受命年合。昔唐尧受命四十九年，到上元第一纪甲子，天正十一月庚戌冬至，陛下即位，其年即当上元第一纪甲子，天正十一月庚戌冬至，正与唐尧同。自放勋以来，凡经八上元，其间绵代，未有仁寿甲子之合。谨案：第一纪甲子，太一在一宫，天目居武德，阴阳历数并得符同。唐尧丙辰生，丙子年受命，止合三五，未若己丑甲子，支干并当六合。允一元三统之期，合五纪九章之会，共帝尧同其数，与皇唐比其踪。信所谓皇哉唐哉，唐哉皇哉者矣。”仍讽齐王暕率百官拜表奉贺。②

袁充和王劭、萧吉一样，都是隋代重要的天文历算方面的专家，也是隋杨符命的倡导者之一。由于仁寿四年为甲子岁，而且是上元甲子，袁充将其与古之圣王唐尧相比，认为隋炀帝以甲子岁即位，“共帝尧同其数”。

---

① 关于干支纪年的起源发展，参看莫绍揆《从〈五星占〉看我国的干支纪年的演变》，《自然科学史研究》第17卷第1期，1980年，第31—37页。我国古代最先是依王公即位而纪年及“依事而纪年”，在《左传》时有岁星纪年的萌芽，在先秦古历时有太岁纪年，在《颛顼历》时开始用干支纪年，经过《太初历》直到四分历而干支纪年法最终完成。

② 《隋书》卷六九《袁充传》，第1611—1613页。

袁充为南朝士族出身，陈灭之后入仕隋朝。“性好道术，颇解占候，由是领太史令。”他不但以天象推动隋文帝废黜杨勇的太子之位，而且还以“隋兴已后，日影渐长”，以之为隋朝臻于太平的符瑞，上奏文帝云：

> ……以历数推之，开皇已来冬至，日在斗十一度，与唐尧之代去极并近。谨案《春秋元命包》云：“日月出内道，琁玑得常，天帝崇灵，圣王祖功。”《京房别对》曰：“太平日行上道，升平行次道，霸世行下道。”伏惟大隋启运，上感乾元，影短日长，振古未之有也。①

由此可见身为太史令的袁充，对于天文、历法相当精通，然而其有关天文、历法的知识，又多与谶纬之学杂糅，混为一体，比如他在此奏中引用的《春秋元命包》以及《京房别对》，都是纬书类的著作。天文历法知识与谶纬思想融合在一起，不惟袁充如此，实在也正反映了中古时代知识与信仰体系的一大特点。所以隋炀帝“每欲征讨，充皆预知之，乃假托星象，奖成帝意”②。

其后天下乱，盗贼益起，炀帝心不自安。袁充复又假托天文，上表陈嘉瑞，依然以隋炀帝上元甲子年即位，上符天命为理论依据：

> 臣闻皇天辅德，皇天福谦，七政斯齐，三辰告应。伏惟陛下握录图而驭黔首，提万善而化八纮，以百姓为心，匪以一人受庆，先天罔违所欲，后天必奉其时。是以初膺宝历，正当上元之纪，乾之初九，又与天命符会。斯则圣人冥契，故能动合天经。……依《勘城录》，河南洛阳并当甲子，与乾元初九爻及上元甲子符合。此是福地，永无所虑。

而且袁充还指出：“依《勘城录》，河南洛阳并当甲子，与乾元初九爻及上元甲子符合。此是福地，永无所虑。”③

---

① 《隋书》卷六九《袁充传》，第 1610—1611 页。
② 同上书，第 1613 页。
③ 同上。

仁寿四年在历算乃至占卜方面具有非常重要的意义。在中国古代，九宫历曾十分流行，它是一种结合历日与占卜的历算之法，是把《洛书》方阵的各数，加上颜色名称，分配在年、月、日、时，再考虑五行生克，用以判断人事，占卜吉凶的方法。年九宫的起算点正是以隋仁寿四年(604)上元甲子年为坎一，之后以九、八、七、六、五、四、三、二、一的次序倒转，依次下排。正月九宫的排列也有其严格规律，也是从隋仁寿四年开始。这样，也可以在一份年表上逐年添上它的正月九宫之中宫数。结合前述所添的年九宫之中宫，我们随时即可获知该年的年九宫和月九宫[①]。邓文宽推测，星命家所说的上元、中元、下元，概以隋仁寿四年甲子岁年为上元，664年为中元，724年为下元，784年又为上元，以此循环，往复不绝[②]。

隋代已经有许多与九宫占有关的历数书籍，《隋书·经籍志》提及的多达几十种。上揭袁充的奏言，已经有“第一纪甲子，太一在一宫”的说法。萧吉的《五行大义》更是对九宫占理论进行了详细的描述和记载：

> 九宫者，上分于天，下别于地，各以九位。天则二十八宿、北斗九星，地则四方四维及中央，分配九有，谓之宫者，皆神所游处，故以名宫也。郑司农云：太一行八卦之宫，每四乃入中央，中央云者地神之所居，故谓之九宫。《易纬·乾凿度》云：易一阴一阳之谓道也，故太一取其数以行九宫，《易》曰：天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十，天地之数合五十有五。九宫用者，天除一，地除二，人除三，余四十九，以当蓍策之数。[③]

敦煌出土的九宫占文书以为隋仁寿四年为坎一，似并非偶然，一则仁寿四年确为上元甲子，在历法上具有相当重要的节点意义，另则以袁充为代表的历算家早在隋代就已经大肆宣扬仁寿四年的重要意义，作为相关知识

---

① 陈遵妫《中国天文学史》第三卷，上海：上海人民出版社，1984年，第1659页。
② 邓文宽《敦煌古历丛识》，《敦煌学辑刊》1989年第2期，第107—118页。
③ 萧吉《五行大义》卷一之五“论九宫”，中村璋八校注《五行大义校注》(增订版)，东京：汲古书院，1998年，第33—34页。

的传承者，袁充等人的阐发，很可能被纳入后来的历算占卜之知识体系，故而后代的九宫占多以仁寿四年为起算点。

"甲子"的重要意义也被纳入纬书的内容之中，有所谓"辛酉革命，甲子革令"的说法。中国古代的"革命"理论，影响最大的是"汤武革命"，乃是天命转移，自夏桀转移至商汤。其次是尧舜禹的禅让"革命"，以和平方式转移天命。除此之外，还有一种革命与历法有关，为纬学所倡导，似可称为"干支革命"。[1] 即强调某些特殊的时间节点（以干支表示），具有强烈的"革命"或者"革政"（革令）的力量。在"干支革命"中，有一说法为"卯酉为革政，午亥为革命"。《诗推度灾》云："建四始五际而八节通。卯酉之际为革政，午亥之际为革命，神在天门，出入候听。"[2]类似描述也出自《诗纬》，《诗泛历枢》云："卯酉为革政，午亥为革命，神在天门，出入候听。"[3]《纬书集成》摘录于徐坚《初学记》卷二一等资料。这一学说在史书中留下了不少痕迹，如《北史》卷九〇《艺术下·徐之才传》："之才少解天文，兼图谶之学，共馆客宋景业参校吉凶，知午年必有革易。因高德正启之，文宣闻而大悦。时自娄太后及勋贵臣咸云：'关西既是勍敌，恐其有挟天子令诸侯之辞，不可先行禅代事。'之才独云：'千人逐兔，一人得之，诸人咸息。须定大业，何容翻欲学人？'又援引证据，备有条目，帝从之。"《隋书》卷二二《五行志上》："梁天监三年六月八日，武帝讲于重云殿，沙门志公忽然起儛歌乐，须臾悲泣，因赋五言诗曰：'……且至马中间，衔悲不见喜。'……至午年，帝忧崩。"《后汉书》卷三〇《郎𫖮传》载郎𫖮上书顺帝时中引纬书："《诗泛历枢》曰：'卯酉为革政，午亥为革命，神在天门，出入候听。'"又《宋书》卷一三《律历志下》载戴法兴与祖冲之议历法时谓"若南北以冬夏禀称，则卯酉以生杀定号"，及《晋书》卷一一《天文志上》、《隋书》卷一九《天文志上》均载晋虞耸作《穹天论》论卯酉为天地之中说，二者或亦可能与

---

① 类似论述，参看陈建华《"革命"的现代性——中国革命话语考证》，上海：上海古籍出版社，2000年。

② 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第469页。

③ 同上书，第480页。

“卯酉为革政”说所反映的思想有关①。不过，“卯酉革政，午亥革命”说在历史上的影响要小于“辛酉革命、甲子革令”。

“辛酉革命、甲子革令”说并不见于任何汉文资料，相关纬书内容，为安居香山、中村璋八《纬书集成》辑录于三善清行（847—918）所撰《革命勘文》②。据《革命勘文》，《易纬》云：“辛酉为革命，甲子为革令。”郑玄曰：“天道不远，三五而反。六甲为一元，四六、二六交相乘。七元有三变，三七相乘。廿一元为一蔀，合千三百廿年。”③又《春秋纬》云：“天道不远，三五而反。”宋均注云：“三五，王者改代之际会也。能于此源，自新如初，则道无穷也。”《革命勘文》引《诗纬》最为详细：

> 十周参聚，气生神明。戊午革运，辛酉革命，甲子革政。注云：“天道卅六岁而周也，十周名曰王命大节。一冬一夏，凡三百六十岁。一毕无有余节，三推终则复始。更定纲纪，必有圣人，改世统理者。如此十周，名曰大刚。则乃三基会聚，乃生神明。神明乃圣人改世者也。周文王，戊午年决虞芮讼，辛酉年青龙衔图出河，甲子年赤雀衔丹书。而圣武伐纣，戊午日军渡孟津，辛酉日作《泰誓》，甲子日入商郊。”④

今文学派纬书认为，《诗经》中蕴含着天道，配以天干、地支、五行，便可从中可窥见历史运行的规律。其中历史的节点表现在“四始”、“五际”⑤。

日本在8、9世纪亦热衷谶纬之说，与相关典籍在日本的广泛流布有

---

① “卯酉为革政，午亥为革命”在史书中的反映，为姜望来先生给笔者指出。

② 关于《革命勘文》与历运说的关系，参看武田时昌《三善清行〈革命勘文〉所引の纬书历运说》，《中村璋八博士古稀记念东洋学论集》，东京：汲古书院，1996年，第965—982页。《诸道勘文》收录各个领域的勘文，收录于《群书类从》，推测是完成于平安时代末期。按照种类可分为明法勘文、革命・革令勘文、天下疾疫间事勘文等。

③ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第334页。

④ 同上书，第488页。又可参看塙保己一（1746—1821年）编撰《群书类丛》第26辑《杂部》，东京：八木书店，1994年，第195页。

⑤ 曹建国《〈诗〉纬三基、四始、五际、六情说探微》，《武汉大学学报》2006年第4期，第434—440页。

莫大关系。据《日本国见在书目录》(891年)记载，日本当时有《易纬》10卷(郑玄注)、《诗纬》10卷(宋均注)等。此外，讨论天命五德灾异祥瑞和占卜的书籍也在日本广泛流传，包括萧吉的《五行大义》。《五行大义》在日本为阴阳寮生必读之书，其中引纬甚多，现存辑佚本引纬书28种约150余条。成书于797年的《续日本纪》卷二〇“天平宝字符年十一月”即提到该书。此外，《大唐阴阳书》[①]、《天文要录》、《天地瑞祥志》等涉及星占祥瑞的书，也逐渐传入日本。

最能体现谶纬“甲子革政”说影响的，是784年(甲子年)桓武天皇(737—806年)借纬学理论“甲子革政”和“朔旦冬至，圣王享祚”发动迁都运动，将首都从奈良迁至长冈京，数年后再迁往平安京，平安京作为日本首都延续千年。《续日本纪》延历三年十一月一日条记载：

> 戊戌朔，敕曰：“十一月朔旦冬至者，是历代之希遇，而王者之休祥也。朕之不德，得值于今，思行庆赏，共悦嘉辰。王公已下，宜加赏赐。京畿当年田租并免之。”

而且这一年恰逢甲子之岁，按照谶纬之说，辛酉革命、甲子革令，皆为改弦更张之良机，于是桓武天皇以此为契机，下诏迁都长冈京[②]。

桓武天皇迁都的首要理由是我们上文已经反复讨论的“朔旦冬至”。显然桓武天皇深受纬书及中国历算的影响，其所谓“十一月朔旦冬至者，是历代之希遇，而王者之休祥也”，与唐太宗贞观十四年以出现“甲子朔旦冬至”而亲祀南郊几乎如出一辙。尽管桓武天皇延历三年的“朔旦冬至”并非甲子日，似乎较太宗的“甲子朔旦冬至”逊色，不过延历法三年恰逢“甲子年”，桓武天皇因而可借助“甲子革政”的谶纬说来为迁都造势[③]。

---

① (唐)吕才撰《大唐阴阳书》残两卷(卷三二、三三)，京都大学图书馆、国立公文书馆、东京大学史料编纂所等藏。
② 《续日本纪》延历三年十一月一日条，东京：吉川弘文馆，1993年，第502页。
③ 关于奈良时期的冬至研究，参看保阪佳男《奈良时代の冬至》，《续日本纪研究》第262号，大阪：续日本纪研究会，1990年，第32—41页。

桓武天皇是天智天皇的曾孙，而奈良时代的天皇几乎都出自天武天皇（天智天皇的胞弟）一系，桓武天皇用沾满血腥的双手给自己夺得了天皇的地位，因此他的即位被视为具有强烈的"改朝换代"色彩。他先后迁都长冈京和平安京的主要目的，乃是与过于强势的旧佛教势力和天武系势力决裂，重建新的王朝。桓武天皇特意将即位时间定在了辛酉年，并且在三年后的甲子年强制迁都长冈京。这正是对谶纬"辛酉革命、甲子革令"的主动运用，带有强烈的革旧布新的政治色彩[①]。

值得一说的是，桓武天皇晚年派出的遣唐使空海和最澄，如其所愿，带回了新的佛教取代了奈良的旧佛教。以奈良古都为根据地的南都六宗，受到迅速崛起的天台宗和真言宗的挑战，最澄所传播的天台宗，被称为"总括释迦一代之教"，大有统摄六宗之势；空海创立的真言宗，被视为镇守国家的法宝。此两宗的传入，实与桓武天皇的支持分不开。最澄和空海都是受到桓武天皇的派遣而进入唐土求法。桓武天皇钟情天台和真言，乃是为了实现政教合一的理想，创建天皇中心的集权国家。日本天台宗甚至奉圣德天子为中国天台远祖慧思的转世，将天台法脉系于中国天台和日本皇室[②]。

"辛酉革命、甲子革令"说在日本影响非常深远，从 781 年到 1861 年一共 19 个辛酉年中，日本 16 次更改年号。从 724 年到 1861 年的 20 个甲子年中，也有 16 次更改年号[③]。作为日本正史起始的《日本书纪・神武天

---

① 相关研究可参考安居香山《中国神秘思想の日本への展开》，大正大学出版部，1983 年。泷川政次郎《元号考证》，东京：永田书房，1974 年。佐藤均《革命・革命勘文と改元の研究》，佐藤均著作刊行会，1991 年。陇川政次郎认为祭天之仪的采用暗示着皇权由天武天皇系统向天智天皇系统的革命。

② 相关论述参看 Ryuichi Abe 阿部龙一. *The Weaving of Mantra: Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. Columbia University Press, 1999. 关于空海和最澄的研究，尤其是中国学界，相对其丰富的资料和信息，还远远不够，有很多事关中古东亚信仰、知识和政治的重要层面值得深入挖掘。比如空海愿文的研究，参看王晓平《空海愿文研究序说》，《敦煌研究》2011 年第 4 期，第 105—112 页。而且空海与天文星占之关系也非常密切。

③ 将日本历史上的改元分为"代始改元"、"祥瑞改元"、"灾异改元"、"革命改元"和"革令改元"，似已为学界共识。其中又将"革命改元"和"革令改元"并称为"革年改元"。关于日本改元的细节记载，参看张劲松、李明《日本的年号及其与中国文化的关系》，《辽宁大学学报》1994 年第 3 期，第 43—47 页。

皇本纪》记载，神武天皇于辛酉之年（前660）即位。根据那珂通世（1851—1908）的研究，这是依照“辛酉革命、甲子革令”理论推算出来的。它实际上是推古天皇九年（601）往前推的第21个辛酉年（前660）为元年。谶纬学说还认为，每经过21个辛酉年，革命的力量会特别巨大。郑玄所谓“天道不远，三五而反。六甲为一元，四六、二六交相乘。七元有三变，三七相乘。廿一元为一蔀，合千三百廿年”。601年圣德太子开始摄政，将最能象征革故鼎新的辛酉年定为了日本开国之期[①]。

但是值得指出的是，因为与天命相连接，冬至以及冬至祭天虽然在桓武天皇时代得到了执行，但是在此后逐渐被从日本朝廷的年中行事中排除出去。早在659年，日本使臣津守吉祥便参加了唐高宗显庆四年“十一月朔旦冬至”的典礼，并被称誉为最谙礼节者[②]。但是从平安后期到江户时代，除了“朔旦冬至”，在日本朝廷的年中岁时中，已经见不到冬至节的踪影。刘晓峰认为，中国的天命学说认为，天子受命于天，天下受命于天子，如果天子无德，民生涂炭，天命就会转换，天子就丧失了其统治的正统性，百姓就会起来革命。而日本天皇的统治正统性的根源，是神性血缘的承继，没有的是以德衡量天子正统性的德治因素和人民有权推翻无德的君主的革命因素。中国古代的天命思想无疑又是危险的。整个8世纪日本统治思想的结构，是由日本的以血缘为根本依据的传统统治思想和中国的以德治为根本标准的天命思想传统构成的二重构造。但随着历史的发展，古代日本对中国文化消化到一定程度，日本传统的统治思想开始渐趋强大，直到最后达到了封杀另一方的目的。从这一意义上，冬至节文化在日本的败北，同时也是中国古代天命思想的败北[③]。

“辛酉革命、甲子革令”说似乎在中国并不流行，但是也在历史上留下痕迹。至少，“甲子”因为与历法、谶纬关系密切，始终被认为是重要的时间节点，比如《旧五代史》云：“梁祖以天复三年迎唐昭宗于岐下，岁在甲

① 那珂通世《上世年纪考》，《史学杂志》第8编，第8—10、12号，1897年。

② 《日本书纪》卷二六，东京：吉川弘文馆，1982年，第271页。

③ 刘晓峰《日本冬至考——兼论中国古代天命思想对日本的影响》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2003年第3期，第100—110页。

子，其年改天佑。”[①]以此为语境，一些旧说似仍有探究的余地，比如东汉末黄巾起义宣扬“苍天已死　黄天当立　岁在甲子　天下大吉”，以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字[②]。过往的研究多关注前两句[③]，但是“甲子”本身当有深义，并非仅仅是一个时间概念，其背后当有深刻的思想和文化内涵。

五、余论：隋唐时代衍散之纬学

到了隋唐之际，纬学已经不如汉代昌盛，不再具备与“外学”五经相对应的“内学”地位。但这并不意味着它所宣扬的观念和思想已经消失了。在具有人文主义色彩的理学兴起之前，天人感应的宇宙观和政治学说依然具有强大的影响力。阐明统治合法性更需要政治修辞和理论渲染，在中古时期，在没有现代政治学说可以凭借的背景下，“太平”、“祥瑞”、“灾异”、“天命”等，就是主要的政治语言。而“龙图”、“凤纪”、“景云”、“河清”等，就是主要的政治符号。“天命”也依然是主要的统治合法性来源，纬学依然扮演重要角色。

唐初除了《五经正义》多引纬书外，像贾公彦《周礼注疏》引纬约 90 条，欧阳询《艺文类聚》引纬 200 多条，虞世南《北堂书钞》引纬 200 多条，李善注《文选》引纬上千条，徐坚《初学记》引纬 200 多条，正史如房玄龄《晋书》也引纬不下数十次。而天文、星占、瑞祥等书更是广泛引用纬书，比如李淳风《观象玩占》引 100 余条，《乙巳占》引 10 余条，《开元占经》引 2 000 余条，萧吉《五行大义》引纬 28 种 150 多条。其他如《天文要录》、《天地瑞祥志》等，也多引纬书。

---

① 《旧五代史・梁书》卷七《太祖本纪》，北京：中华书局，1976 年，第 110 页。

② 《后汉书》卷七一《皇甫嵩传》，第 2299 页。

③ 方诗铭《黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系——兼论“黄巾”与“黄神越章”》，《历究研究》1993 年第 3 期，第 3—13 页。刘昭瑞《论“黄神越章”——兼谈黄巾口号的意义及相关问题》，《历史研究》1996 年第 1 期，第 125—132 页。方文中将“黄神越章”看作是原始道教的尊神，刘以为“黄神越章”中的“黄神”即黄帝，“越”与“章”也各有其特定的宗教术语意义。

纬学思想在隋唐时代已然衍散入其他知识体系，并继续在政治、思想和学术体系内发挥影响。以历法为例，虽然历法的知识体系相对完整和独立，但是在方方面面上，纬学的思想依然深刻影响了历法的制定，进而影响整个政治社会生活的面貌。

第二章
“辛酉革命”说与龙朔改革：7—9世纪的纬学思想与东亚政治

“戊午革运、辛酉革命、甲子革政（令）”的观念是纬学思想的重要内容，但是随着纬书在中国的散佚，其对中古时代政治、思想的具体影响变得难以窥见。而纬书传入日本[①]之后，由于政治文化环境不同，走出了完全不同的轨迹，尤其是通过与阴阳道传统融合，很多纬书内容得以留存，从而给重新审视中国文明自身提供了文献基础。从研究方法上看，如果我们排除现代理性的傲慢，回归古人知识世界的内在逻辑，将看似荒诞的谶纬、术数、阴阳五行等思想纳入历史研究的视野，可以增进我们对历史真相的了解，甚至使原先勾画的整个历史画面发生动摇，乃至面目全非。

一、唐高宗龙朔改元、改革的谜团

显庆六年（661），岁次辛酉。春二月乙未（三十日），益州、绵州等五州纷纷上表称龙出现在州界内，唐高宗因此宣布改元，曲赦洛州，新的年号

① 关于“日本”国号在东亚历史上的登场，参看王剑敏、葛继勇《“日本”国号东亚登场时间考——对中国实物资料及中日文献的比较》，《郑州大学学报》（哲学社会科学版）2011年第6期，第130—133页。有学者推定“日本”这一国号似乎应该出现在武则天会见日本使者的公元702年当年或之前的一小段时间，其出自或如《史记正义》作者张守节所说，来源于武皇后的改名，参看胡稹、洪晨晖《“日本”国号起源再考》，《外国问题研究》2011年第4期，第41—47页。

为“龙朔”①。从龙朔元年(661)到咸亨元年(670)共十年间，高宗进行了一系列令人眼花缭乱的改革，包括更改百司官称等。然而到了咸亨元年，这些改革中的大部分内容又都被取消了，重新恢复了之前的典制。由于史料的缺乏，加之现代理性与古代知识的隔膜，虽然这一问题事关唐代政治、制度、礼仪、思想等诸多重要层面，但学界甚少讨论。即便是研究制度史的学者，也鲜有试图揭开高宗龙朔改革思想背景的努力，仅仅以封建皇帝的随心改作加以敷衍。

高宗龙朔年百官诸司改名，几乎涵盖了所有的政府机构。三省六部、诸寺诸监、上台诸卫，东宫僚属、内廷女官，全在改易之列，可谓是唐代最大范围的一次机构更名。比如尚书省，原先长官是尚书令，副手是左右仆射。龙朔改革废除了尚书令，以左右仆射为长官，并且改其名为左右匡政，尚书省的佐官也进行相应改名。六部尚书、侍郎、郎中、员外郎都改易名称。门下省、中书省、秘书省(及其下属的司天监)概莫能外②。其他机构如御史台、殿中省、内侍省、太常寺、光禄寺、卫尉、宗正寺、太仆寺、大理寺、鸿胪寺、司农、太府监、少府监、将作监、国子监、都水监等都进行了机构和官员改名。东宫官以及十六卫也进行了全面的改名。不但百司及百官更名，后宫妃嫔和女官，也进行了“官名改易”，“内职皆更旧号”③。

可以说，高宗把所有的中央机构都改了名，并且根据改易后的官名重新制定了律令格式，龙朔二年，高宗“敕司刑太常伯源直心、少常伯李敬玄、司刑大夫李文礼等复位格式，惟改曹局之名，而不易篇第。麟德二年(665)奏上”④。然而，重新拟定的格式在五年之后就废止了，因为高宗又将几乎所有的百官名号改了回去⑤。

因为后来高宗几乎全部推翻了自己的改革内容，加上“惟改曹局之

① 《旧唐书·高宗本纪》，北京：中华书局，1975年，第81页。《旧唐书》未记载见龙的州数，王钦若《册府元龟》卷一五《帝王部·年号》云：“益、绵等五州皆言龙见，于是改元”，南京：凤凰出版社，2006年，第164页。

② 与三省六部有关的改革内容，参看《旧唐书·职官二》(第1818—1856页)的详细记载。

③ 《旧唐书·后妃上》，第2162页。咸亨二年复旧，比百司及官名复旧稍晚。

④ 《旧唐书·刑法志》，第2142页。

⑤ 《旧唐书·职官一》，第1788页。

名，而不易篇第”，导致许多学者认为此次改易官名并无实际意义。但实际情况并非如此，有些改革是具有实质内容的。比如将玄武门屯营改为左、右羽林军，大朝会则执仗以卫阶陛，行幸则夹驰道为内仗①。“置太子左右喻德各一人，分司经局；置桂坊，置令一人，司职二人，太子文学四人。”②若把百司易名之外的改革考虑进去，则高宗在龙朔年间进行的改革，实际规模要大得多。但令人奇怪的是，咸亨元年，高宗的改革运动戛然而止，又改回到龙朔元年之前的样子。

有学者试图从武则天和高宗权力斗争的角度来解释这场看似莫名其妙的改革。他们认为，龙朔改革，“是武后掌权的标志”，“这实际上是武后登台前的一场序幕”③。或者认为，“龙朔二年官府改名，出自武则天的主张，标新立异，与传统不符”④。虽然没有具体证据的支持，但这些学者还是做了有益的尝试，试图解开其中的谜团。然而用政治斗争来解释龙朔改革，实在难以成立。所谓龙朔二年的改革“标新立异、与传统不符”的说法，也不符合史实。比如官名改易，高宗使用的反而是古义。而且“内职皆更旧号”，左右仆射改名左右匡政，设置太子喻德等，这些都带有鲜明的复古色彩。上述猜测都是从武则天后来革唐命、建周朝倒推出来的，而龙朔改革的时代离武则天称帝尚有近三十年的时间，这种倒放电影式的推论既无证据，也缺乏逻辑支持。实际上，高宗进行的这些改革是另有原因的。

中唐以后思想世界变化很大，带有人文主义色彩的新儒学兴起⑤。谶纬学说逐渐被淘汰出正统知识体系，不但纬书散佚殆尽，而且与之有关的政治改作，也开始变得讳莫如深。权德舆《吏部员外郎南曹厅壁记》记龙朔改名云：“今因官署而举事任，春秋丘明之志也。至若龙朔咸亨改复之

① 相关研究参看张国刚《唐代近卫军考略》，《南开学报》1999年第6期，第148页。
② 王钦若《册府元龟》卷七〇八《宫臣部·总序》，第8426页。
③ 杨友庭《三省六部制的形成及其在唐代的变化》，《厦门大学学报》1983年第1期。
④ 韩昇《上元年间的政局与武则天逼宫》，《史林》2006年第6期。
⑤ 相关研究参看陈弱水《唐代文士与中国思想的转型》，桂林：广西师范大学出版社，2009年。

说，此皆不书。”[①]既然不书，我们就无从得知了。到此为止，这个问题似乎要成为无头公案。幸而日本文献中保留的信息，给这一问题的解决带来了峰回路转的希望。纬学传入日本，其发展道路与中国完全不同，尤其是其后来融入阴阳道[②]，所谓“阴阳道”是根据古代中国的阴阳五行学说运用天文、历法、地理等知识占卜吉凶、福祸的方术。6世纪传入日本以后备受重视，平安时代更是将其视为避祸招福的神秘方术深信不疑[③]。大量的阴阳五行、术数谶纬思想被日本文献保存下来，成为日本知识和传统的一部分。这些文献，不但对理解日本史意义重大，而且对中国自身研究的价值也不可低估。龙朔改革的思想源头，即植根于纬学的“辛酉革命”思想。而有关此说的记载，全然不见中国本土文献，但却在日本文献中

---

① 权德舆《吏部员外郎南曹厅壁记》，董诰等编《全唐文》卷四九四，北京：中华书局，1983年，第5038页。

② 中国古代的阴阳思想于6世纪传入日本后逐渐形成了富有日本特色的“阴阳道”，经历了1500多年，其间对日本的政治、宗教、文化产生了不可忽视的影响。阴阳思想被当时的日本高层借鉴有其必然性，与当时日本国内的历史背景关系甚密。其一，它迎合了当时日本统治者的需求，有利于巩固中央集权。其二，阴阳五行思想为朴素的、尚未形成理论体系的日本原始信仰提供了一定的理论借鉴。其三，为儒家思想的传播提供了方便。其四，推动了日本古代历法的发展。参看王静《日本古代阴阳思想成因探究》，《华侨大学学报》(哲学社会科学版)2011年第4期，第17—22页。

③ 斎滕励认为，“中国的阴阳思想与神道教、佛教、儒教一起共同支配了日本王朝时代的思想界，它是各种迷信、俗信的渊源”。参看斎滕励《王朝时代の阴阳道》，东京：甲寅丛书刊行所，1915年；(再版)名著刊行会，2007年，第27页。阴阳师是宫廷中负责卜筮、举行祭仪、天文观测的官职。因此朝廷中设有阴阳寮。阴阳寮是阴阳师所隶属的官方机构，正式成立是在天武天皇时期。它隶属于左弁官局之中务省，阴阳寮设长官“阴阳头”一人，阴阳博士、天文博士、历法博士各一人，漏刻博士两人及阴阳师六人。其主要职责是负责天文、历法的制订，并判断祥瑞灾异，勘定地相、风水，举行祭仪等，是当时科学、天文的研究中心。谁控制了“阴阳寮”就等于握有诠释一切的能力。阴阳道成了天皇的御用之学。阴阳师的形象对日本传统文化也有重要影响，比如安倍晴明(921—1005)，就是当时处在科技与咒术最先端的“天文道”和占卜为主的“阴阳道”的相关技术有着卓越知识的专家，是位受到平安贵族们信赖的大阴阳师。而他的生平事迹也被神秘化，孕育了许多传说般的逸话。安倍晴明一生虽著书无数，但其著作存世仅《占事略决》一本，却是关于阴阳道占卜的重要文献。参看东京大学图书馆藏《占事略决》。关于阴阳道书的研究，参看中村璋八《日本阴阳道书の研究》(增补版)，东京：汲古书院。尤其是《天地瑞祥志について》，第503—509页。在此书中，中村璋八对一些基本的阴阳道书，比如《占事略决》、《历林问答集》、《吉日考秘传》、《阴阳略书》，也包括《天文要录》、《天地瑞祥志》都进行了研究。

保存了下来①。

二、日本史料所见的“辛酉革命”说

谶纬、术数与阴阳五行一类的文献及思想，最晚在公元6世纪即已传入日本。成书于891年的《日本国见在书目》记载当时日本流传的有《河图》一卷、《河图龙文》一卷、郑玄注《易纬》十卷、宋均注《诗纬》十卷、郑玄注《礼纬》三卷、宋均注《礼纬》三卷、宋均注《乐纬》三卷、宋均注《春秋纬》四十卷、宋均注《孝经钩命决》六卷、宋均注《孝经援神契》七卷、《孝经援神契音隐》一卷，另有杂纬《孝经内事》一卷、《孝经雄图》三卷、《孝经雌图》三卷、《孝经雌雄图》一卷②。如果我们将此书单与《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》以及《新唐书·艺文志》对比，就可得知早在隋代以前，纬书即已流入日本。

比如《日本国见在书目》记郑玄注《易纬》十卷，而《隋书·经籍志》记郑玄注《易纬》为八卷，少了两卷；两《唐书》则记为宋均注，九卷。可见《易纬》经过历代统治者的删减篡改，已非之前的面目。然而，传入日本的《易纬》，由于没有敏感的政治氛围，并没有遭到政治力量的介入和篡改，反而更多地保留了本来的样子。郑玄喜以天命和五德解释经书，所以他为诸纬书所作的注解，在隋唐之后散佚得最为厉害，比如郑玄注《礼纬》，《日本国见在书目》和《隋书·经籍志》都记存有三卷，然而到了两《唐书》的编纂时代，却换成了宋均注，郑注显然已经亡佚。同样的情况也见于《诗纬》，《旧唐书》既著录有郑玄注本，也著录有宋均注本，但到了欧阳修等人编纂

---

① “辛酉革命”说在日本影响甚大，早在近二十年前，安居香山、中村璋八的辑佚之作《纬书集成》翻译为中文，其中所引内容，不惟出自中国资料，也有很多是仅见于日本文献的记载。不过学界对他的关注远远不够，以至像“辛酉革命”这种对中古政治和思想产生过重要影响的内容，也遭到忽略。有关条目参看安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第537页。

② 藤原佐世《日本国见在书目》(古逸丛书第19册)，台北：新文丰出版公司，1995年，第9—10页。

《新唐书》时，就只剩下宋均注了[①]。

正是在这种背景下，虽然“辛酉革命”说完全在中国文献中消失，却在日本文献中留存了下来。论述最为详细的是三善清行（847—918）的《革命勘文》。三善清行曾担任文章博士、大学头，后兼宫内卿，以学才卓绝、通晓占术著称，日本昌泰四年（901）是辛酉年，他上书醍醐天皇督请改元，称：

> 《易纬》云：“辛酉为革命，甲子为革令。”郑玄曰：“天道不远，三五而反。六甲为一元，四六、二六交相乘。七元有三变，三七相乘。廿一元为一蔀，合千三百廿年。”《春秋纬》云：“天道不远，三五而反。”宋均注云：“三五，王者改代之际会也。能于此源，自新如初，则道无穷也。”《诗纬》：“十周参聚，气生神明。戊午革运，辛酉革命，甲子革政。”注云：“天道卅六岁而周也，十周名曰王命大节。一冬一夏，凡三百六十岁。一毕无有余节，三推终则复始。更定纲纪，必有圣人，改世统理者。如此十周，名曰大刚。则乃三基会聚，乃生神明。神明乃圣人改世者也。周文王，戊午年决虞芮讼，辛酉年青龙衔图出河，甲子年赤雀衔丹书。而圣武伐纣，戊午日军渡孟津，辛酉日作泰誓，甲子日入商郊。”[②]

三善清行《革命勘文》所引《易纬》、《春秋纬》、《诗纬》的这些条目及郑玄和宋均的注解，不见于中国文献的记载。其中心思想是以谶纬、历法和天命的学说解释政治的起伏，总结起来就是：戊午革运、辛酉革命、甲子革令。在某些特定的时间点，革命的力量特别强大，君主需要修德禳灾，做政治上的改革以避免革命。关于甲子革令与谶纬、历法之关系及其内在的知

① 相关史料参看《隋书·经籍志》，北京：中华书局，1973年，第940页；《旧唐书·经籍志》，第1982页；《新唐书·艺文志》，北京：中华书局，1975年，第1444—1445页。
② 塙保己一（1746—1821）编撰《群书类丛》第26辑《杂部》，东京：八木书店，1994年，第195页。

识逻辑，笔者已有专文探讨，此处不再赘述[①]。我们此时讨论的重点在于，这一学说在中国和日本到底产生了怎样的影响。津田左右吉认为，儒教的政治思想对日本人的实际政治几乎没有什么影响。这种观点现在基本无法成立了[②]。实际上奈良和平安时代，从个人的修养到政治理念，从国家历史的构建到都城的迁移，都与儒家经典有关，也都或多或少地与纬学思想有关。以“辛酉革命”说为例，即可说明问题。

首先，我们看日本国家历史的构建。这个问题不但涉及日本的国家与民族认同，还涉及政权的合法性塑造。从明治时代到二战结束前，以神武天皇即位的辛酉年（公元前660，周惠王十七年）为纪元元年的纪年方法广为流播，称为“神武天皇纪元”或者“皇纪”，比如公元200年，就是皇纪860年，于是日本就有纪元2600年的说法——就像我们认为自己的历史是上下五千年一样。在日本近代崛起过程中，民族主义和军国主义昂扬，日本乃“神国”、“纪元二千六百年”等思想得到广泛宣扬，深入国民心中。特别是1940年11月10日日本大肆庆祝“纪元二千六百年”纪念日，目的就是让全世界都知道日本是一个具有2600年历史的古老国家。二战期间日军锻造的宝剑上常刻有铭文“纪元二千六百年”的字样。甚至还有《纪元二千六百年》的国民歌，歌辞云：“动荡世界里唯有天皇之治万世一系，感谢之情如烈火燃烧。纪元二千六百年，报国热血汹涌澎湃。潮起潮落的大海上，樱花与富士山的影子交织。纪元二千六百年，又一灿烂的新世纪文化，煌煌国威。”[③]

公元720年编撰的《日本书纪》是构建这一历史系谱的核心文献，它

---

① 参看孙英刚《“朔旦冬至”与“甲子革令”：历法、谶纬与隋唐政治》，《唐研究》第18卷，北京：北京大学出版社，2012年，第21—48页。

② 津田左右吉：《中国思想和日本》，东京：岩波书店，1938年，第163、89—90页。不同意见参看下出积舆《神祇信仰、道教和儒教》，上田正昭《讲座日本的古代信仰1·神们的思想》，东京：学生社，1980年，第66页。

③ 有关讨论参看李雪花、张燕燕《国家神道的祭祀道具——“国魂命”铜镜浅析》，《唐都学刊》2009年第2期，第61—64页。

实际上是用了纬学思想中的干支革命学说，确立了皇统的源头①。为了弥补时间的空白，它甚至不得不增加了九代天皇②。其依据的理论，正是上述三善清行所引用的郑玄的话——“天道不远，三五而反。六甲为一元，四六、二六交相乘。七元有三变，三七相乘。廿一元为一蔀”。推古天皇九年(601)正是辛酉年，往前推二十一元或者一蔀，则是1260年，也就是公元前660年，于是他们选择了公元前660年作为神武天皇即位的年份，也即日本开国的时间。这样一来，从神武即位到推古九年大化革新，正合一蔀二十一元之数。

另外，纬学中的“辛酉革命、甲子革令”也被用来塑造圣德太子改革的合法性。圣德太子于601年(辛酉)开始改革，604年(甲子)颁布《宪法十七条》③。可以说，这一学说几乎贯穿了明治之前的日本史。随着近世西洋实证主义(Positivism)在对西洋圣书的批判中兴起，而此时日本学界正锐意学习西方思想，也受到这一潮流的影响，日本学者开始对中世神秘主义(Mysticism)大加质疑。在史学领域，神典性质的记述遭到了强有力的批判。最早质疑日本皇纪纪年的是那珂通世(1851—1908)，早在1897年，他就著文揭示了日本上古史与纬学思想的关系，指出“辛酉革命”等纬学思想被用来构建了日本的历史④。此后学者不断丰富其论述，目前已为

---

① 《日本书纪》也包括了大量的阴阳灾异、祥瑞、星占等内容，关于其天文记载的可靠性，参看河鳍公昭、谷川清隆、相马充《日本书纪天文记载の信赖性》，《国立天文台报》第5卷，2002年，第145—159页。

② 《日本书纪》卷三，神武天皇元年正月条，东京：岩波书店，1967年，第213、508页。参看韩昇《日本古代修史与〈古事记〉、〈日本书纪〉》，《史林》2011年第6期，第148—154页。韩昇认为，日本古代修史是在强化中央权力，以及为政权树立合法性和正统性的要求下应运而生的。从履中王到推古王，几度修史均告挫折，直至天武王“壬申之乱”后，为粉饰其政权的合法性而把修史作为国家事业来抓，终于在8世纪前叶修成《古事记》和《日本书纪》。天武朝以来的修史事业，一方面是编纂朝廷的标准史书，另一方面则是删改氏族拥有的历史记载。其修史的蓝本及其史学思想，深受汉唐史学的影响，在此基础上形成以天皇为中心的国家史风格，以传附纪，而有别于中国正史的体例。

③ 圣德太子《宪法十七条》，日本思想大系第2辑《圣德太子集》，东京：岩波书店，1975年，第12—23页。

④ 那珂通世《上世年纪考》，《史学杂志》第八编第8—10、12号，1897年，收录于《那珂通世遗书》第1卷，东京：大日本图书，1915年，第1—65页。

多数学者所认同[①]。

再者，桓武天皇(737—806)的迁都和政治宣传，也渗透着纬学思想的影响，其中也包含"辛酉革命、甲子革令"的思想。桓武天皇是天智天皇的曾孙，而奈良时代的天皇几乎都出自天武天皇(天智天皇的胞弟)一系，桓武天皇用沾满血腥的双手为自己夺得了天皇的地位，使天皇从天武系转移到天智系，因此他的即位被视为具有强烈的"改朝换代"的色彩，或者说"革命"性。其谥号"桓武"，取自《诗经・周颂》中"桓桓武王，保有厥土，于以四方，克定厥家"之句，实际上是把他与周朝的周武王相比附。这一谥号本身，来自当时日本士人和官僚对桓武天皇的认识——桓武天皇类似革殷建周的周武王。周武王伐殷，建立了周王朝的历史勿需详述。如果我们细读桓武时代编纂的《续日本纪》，就可清晰地了解到，桓武天皇监督下修撰的《续日本纪》，其整个架构乃论证自己的革命性和统治的正当性，也就是山口博所说的"桓武和周武王的革命性"[②]。《续日本纪》将光仁朝以前的统治描述得极为恐怖，充斥着阴谋、密告、谋杀等，并且将其解释为天武系皇统断绝的原因；而天智天皇系则被描述为正统的、新王朝的，代表着光明前景。为了印证这一点，《续日本纪》用了大量的祥瑞来烘托新王朝的符命，比如新王朝高祖光仁天皇年号"宝龟"，乃是取义"安天下之王谓文王也"，"遗我大宝龟"之义，将其塑造成周文王，而其子桓武则是周武王。可以说，《续日本纪》中充斥着阴阳五行和谶纬的思想，弥漫着周王朝革命的气氛。毕竟，桓武天皇的母亲是百济人的后代，一个归化人的后代做了天皇，难免要面对巨大的统治合法性问题的挑战。

桓武天皇于辛酉年(781)即位，甲子年(784)宣布迁都长冈京。其迁都的动机，日本学界的研究甚为详尽，总结起来大体上有六七种之多。但是其中最为重要的，是为了与过于强势的旧佛教势力和天武系势力决裂，重建新的王朝。桓武天皇特意将即位时间定在了辛酉年即 781 年，并且

---

① 伴信友《伴信友全集》第 4 册比古婆衣第一《日本书纪历考》，东京：国书刊行会，1909年；阪本太郎著，沈仁安、林铁森译《日本的修史与史学》，北京：北京大学出版社，1991年，第 5 页。

② 山口博《周武、桓武和〈小雅鹿鸣〉》，《日本研究》1986 年第 1 期，第 54—59 页。

在三年后的甲子年也即784年强制迁都长冈京，这正是对谶纬“辛酉革命、甲子革令”的主动运用，带有强烈的革旧布新的政治色彩①。从这种意义上说，甲子迁都乃是其辛酉即位的“革命”运动的继续。《续日本纪》延历三年(784)十一月一日条记载：

戊戌朔，敕曰：“十一月朔旦冬至者，是历代之希遇，而王者之休祥也。朕之不德，得值于今，思行庆赏，共悦嘉辰。王公已下，宜加赏赐。京畿当年田租并免之。”②

这一年恰逢甲子之岁，按照谶纬之说，辛酉革命、甲子革令，皆为改弦更张之良机，于是桓武天皇以此为契机，下诏迁都长冈京。值得注意的是，桓武天皇居然引用了《乐纬》关于“朔旦冬至”为圣王祥瑞的理论，也再次说明纬学思想对奈良时代日本政治思想的强烈影响确实存在③。这次迁都也揭开了400年的平安时代。

日本历史上年号的更迭，也可看出“戊午革运、辛酉革命、甲子革令”的影响。日本天皇和中国帝王一样，他们选择年号的目的，不仅仅是把年号看成是纪年的符号，而且也寓寄着选择者的政治理想，或者说表现了他们欲树立何种天皇的政治形象，因此日本天皇和大臣们把选择年号看成是与政治思想密切相关的政治实践活动。对日本年号的清理和研究，以1933年森本角藏《日本年号大观》为优，对于改元的理由，他分为御代始(代始改元)、辛酉革命、甲子革令、祥瑞纪念和灾祸厌胜五种，并且对讨论改元的勘文进行了细致的分析④。其实如果再总结一下的话，只有三种，

---

① 相关研究，参看佐藤信《古代日本の历史》第九章《平安王朝への道》，第117—118页；笠原一男《日本史研究》第1部第3章，东京：山川出版社，1990年；管宁《五德终始说与日本古代王权更迭》，《古代文明》2007年第3期，第36—44页；韩宾娜《关于平安迁都的宗教原因》，《东北师大学报》(哲学社会科学版)2003年第3期，第61—65页；又韩宾娜《日本历史上的迁都与社会转型》，东北师范大学历史文化学院博士学位论文，2006年。

② 《续日本纪》延历三年十一月一日条，东京：吉川弘文馆，1993年，第502页。

③ 关于“朔旦冬至”的讨论，参看孙英刚《“朔旦冬至”与“甲子革令”：历法、谶纬与隋唐政治》，第21—33页。

④ 森本角藏《日本年号大观》，东京：目黑书店，1933年，第8—12、19—68页。

即代始改元、干支改元和异象改元。中国学者讨论日本年号及天皇制发展的论著很多，但对干支改元并无深究，大多强调中国文化的影响，并不做内在思想和逻辑的阐发①。

我们做一下简单的梳理。从天应元年（781）至文久元年（1861），总共有 19 个辛酉年，改元 16 次，只有承和八年（841）、永禄四年（1561）和元和七年（1621）没有改元；从神龟元年（724）到元治元年（1864）共有 20 个甲子年，改元 16 次，只有延历三年（784）、承和十一年（844）、延喜四年（904）和永禄七年（1564）没有改元。因为辛酉革命说而改元的年号有：延喜、应和、治安、永保、永治、建仁、弘长、元亨、弘和、嘉吉、文龟、天和、宽保、亨和、文久；因为甲子革令而改元的年号有：康保、万寿、应德、天养、元久、文永、正中、元中、文安、永正、宽永、贞享、延享、文化、元治。整体来说，辛酉年和甲子年改元的比率占到 80％。

没有进行干支改元的情况，大多是由于特殊的政治局势造成的，比如正亲町天皇永禄四年（1561）虽值辛酉年，但在今川义元败死后，武田信玄和上杉谦信进行了惨烈的第四次“川中岛合战”，政局动荡，朝廷无暇进行改元仪式②。

另外，干支革命的前提是认为存在革命（即对现有政治的某种警诫与否定）的风险，否则，便不会进行干支革命的行为。如在幕府时期，幕府将军操纵权力，为了保持自己的权威，就曾拒绝改元。比如后水尾天皇的元和七年（1621，辛酉），幕府将军德川秀忠认为天下太平——也就是他的统治很好——没有“革命”的风险，拒绝进行改元。虽然由于权臣干预未能改元，但是德川秀忠并未否定干支革命的根本逻辑，他只是坚持认为在他

---

① 比如张劲松、李明《日本的年号及其与中国文化的关系》，《辽宁大学学报》1994 年第 3 期；李寅生《略论中国传统文化典籍对日本天皇年号的影响》，《日本研究》2001 年第 2 期，第 94—96 页；刘元满《日本皇名、年号用字中的汉字文化表现》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2002 年第 6 期，第 90—921 页；武寅《天皇制的起源及结构特征》，《历史研究》2012 年第 3 期，第 96—111 页；谢秦《日本的年号改元与中国古典汉籍考——以院政期贵族日记中的改元审议为例》，《日语学习与研究》2008 年第 3 期，第 86—91 页。

② 森本角藏《日本年号大观》，第 9—10 页。

统治之下天下太平，不需要进行修德禳灾的干支改元[①]。其他未能改元的情况基本不脱上述两种情况，具体细节可参看森本角藏等人的研究，此处不赘。

从这个数据来看，从 8 世纪开始到明治时代，“辛酉革命、甲子革令”的思想，贯穿了日本年号改易的全过程，长达千年之久。这些改元的诏书大多留存了下来，比如 1201 年的《建仁改元诏书》云：

> 革故者，法制应时以乃明，鼎新者，尊卑有序以元吉……今当辛酉，虽非大变，古来逢此支干，犹以为慎。寻累圣之迹，禳灾之谋宜……其改正治三年为建仁元年，大赦天下。[②]

就中国的情况而言，最早运用这一理论进行年号改易和政治宣传的是隋朝，鼎盛时期在唐高宗时代——关于这一点前辈学者几无揭示，8 世纪以后，这种思想就伴随着纬学的衰落而湮没。当这一纬学思想在中国慢慢消逝的时候，却在日本的知识和信仰土壤里蓬勃生长起来。而在同时期的中国，其思想和知识世界早已走向另外的轨道，这一纬学思想所赖以存在的知识、信仰的文献基础和思想基础都因之不复存在。

“戊午革运、辛酉革命、甲子革令”的思想，并非从一开始就在纬学系统中占据主流，而是到了隋代，尤其是唐初，伴随着历法改革——甲子元历的勃兴而逐渐占据主导地位的。也就是说，这一思想最早成为主流的政治思想，不早于 6 世纪末，但是在机缘巧合的情况下，很快传入了日本。中古时期的知识、思想传播之迅速，远远超过我们的想象。但是由于政治等偶然因素的干涉，知识和思想传播的断绝也出现得远远超过了我们的常识判断。

---

① 森本角藏《日本年号大观》，第 9—10 页。
② 同上书，第 722—723 页。

三、“辛酉革命”说的起源与隋及唐初政治、思想、知识之关系

干支革命的思想，早就在纬书中存在，经过郑玄等人的注解，广泛影响了从汉代到唐代的政治理论和实践。但是“辛酉革命、甲子革令”在隋代之前，并不占据主导地位。直到北朝时期，占据主导的观念似乎仍然是“卯酉为革政，午亥为革命”。《后汉书・郎顗传》记载其上奏云：

> 臣伏惟汉兴以来三百三十九岁。于《诗三基》，高祖起亥仲二年，今在戌仲十年。……《诗泛历枢》曰：“凡推其数皆从亥之仲起，此天地所定位，阴阳气周而复始，万物死而复苏，大统之始，故王命一节为之十岁也。”《诗泛历枢》曰：“卯酉为革政，午亥为革命，神在天门，出入候听。”宋均注云：“神，阳气，君象也。天门，戌亥之间，乾所据者。”言神在戌亥，司候帝王兴衰得失，厥善则昌，厥恶则亡。①

《诗泛历枢》正是《诗纬》的一种，《诗纬》的“四始”、“五际”说被用于说明符命的兴起与衰落②。除了《诗泛历枢》，《诗推度灾》中也有类似的记载：“建四始五际而八节通。卯酉之际为革政，午亥之际为革命，神在天门，出入候听。”郑玄注云：“革，更始也。卯酉之际，所革者渐，午亥之际，所以别寒暑之交，更之者深也。”宋均注曰：“神，阳气，君象也。天门，戌亥之间，乾所据者。”“然则亥为革命，一际也。亥又为天门，出入候听，二际也。卯为阴阳交际，三际也。午为阳谢阴兴，四际也。酉为阴盛阳微，五际也。”③

这一学说从汉代到隋代，都对政治理论和实践产生了重要影响。比如《北史》卷九〇《艺术下・徐之才传》记云：

---

① 《后汉书・郎顗传》，北京：中华书局，1965 年，第 1065 页。
② 对此的简单讨论，参看孙蓉蓉《〈诗纬〉考论》，《中国文化研究》2006 年冬之卷。
③ 唐萨守真《天地瑞祥志》卷三七，尊经阁文库本，笔者作为成员参与高校古委会《天地瑞祥志》的整理工作。

> 之才少解天文，兼图谶之学，共馆客宋景业参校吉凶，知午年必有革易。因高德正启之，文宣闻而大悦。时自娄太后及勋贵臣咸云："关西既是勍敌，恐其有挟天子令诸侯之辞，不可先行禅代事。"之才独云："千人逐兔，一人得之，诸人咸息。须定大业，何容翻欲学人?"又援引证据，备有条目，帝从之。①

又《宋书》卷一三《律历志下》载戴法兴与祖冲之议历法时谓："若南北以冬夏禀称，则卯酉以生杀定号。"《晋书》卷一一《天文志上》、《隋书》卷一九《天文志上》均载晋虞耸作《穹天论》论卯酉为天地之中说，二者或亦可能与"卯酉为革政"说所反映的思想有关。此说与政治之关系非本文之重点，不再赘述。

除"卯酉之际为革政，午亥之际为革命"之外，尚有"乙酉"说和"庚子"说。关于乙酉说，见于《北齐书》所记祖珽上奏事：

> 因有彗星出，太史奏云除旧布新之征。珽于是上书，言："陛下虽为天子，未是极贵。按，《春秋元命苞》云：'乙酉之岁，除旧革政。'今年太岁乙酉，宜传位东宫，令君臣之分早定，且以上应天道。"②

而庚子革命说，见于《宋书·符瑞上》所记延康元年(公元220)汉魏禅让之时，博士苏林、董巴等上书请求行革命之事，其中云：

> 今年青龙在庚子，《诗推度灾》曰："庚者，更也。子者，兹也。圣人制法天下治。"又曰："王者布德于子，治成于丑。"此言今年天更命圣人，制法天下，布德于民也。魏以改制天下，与诗协矣。③

这些干支革命或者革令的说法，都以纬书和郑玄等人的注解为依据，反映

---

① 《北史·艺术下·徐之才传》，北京：中华书局，1974年，第2970页。
② 《北齐书·祖珽传》，北京：中华书局，1972年，第517页。
③ 《宋书·符瑞上》，北京：中华书局，1974年，第776页。

的是纬书所植根的五德终始、天人感应的思想。但是这些学说似乎对日本政治和思想几无影响，最终是“戊午革运、辛酉革命、甲子革令”说被日本文化所吸纳，其中的原因为何？

辛酉年和甲子年在政治和思想中的兴起，隋代的政治宣传和历法造作扮演了重要的角色。由于甲子是干支之始，在历算中的地位举足轻重，纬书中又有大量的记载，因此甲子年被历算家和谶纬家进行了政治性的敷演[①]。尤其是隋代，这一说法因为政治的介入变得异常重要起来。隋文帝开皇二十一年（591），岁次辛酉，太史令袁充等大肆宣扬隋杨的天命，引用《元命包》等纬书论证“大隋启运，上感乾元，影短日长，振古稀有”[②]。

任何政权都要说明自己在时间长河中的位置，往往强调自己拥有革故鼎新的历史地位。四年后的仁寿四年（604），岁次甲子，而且是上元甲子，这一年正好又赶上隋炀帝登基为帝，于是，604 年成为极其重要的一年，被宫廷学者大加宣扬，以巩固隋炀帝的帝位。袁充等人指出：

> 今岁皇帝即位，与尧受命年合。昔唐尧受命四十九年，到上元第一纪甲子，天正十一月庚戌冬至，陛下即位，其年即当上元第一纪甲子，天正十一月庚戌冬至，正与唐尧同。自放勋以来，凡经八上元，其间绵代，未有仁寿甲子之合。谨案：第一纪甲子，太一在一宫，天目居武德，阴阳历数并得符同。唐尧丙辰生，丙子年受命，止合三五，未若己丑甲子，支干并当六合。允一元三统之期，合五纪九章之会，共帝尧同其数，与皇唐比其踪。信所谓皇哉唐哉，唐哉皇哉者矣。[③]

袁充和王劭、萧吉一样，都是隋代重要的学者，精于占候五行、天文历法。隋炀帝以上元甲子年即位，成为其宣扬符合天命的重要依据，此后不断被

---

① 关于干支纪年的起源发展，参看莫绍揆《从〈五星占〉看我国的干支纪念的演变》，《自然科学史研究》1980 年第 1 期。我国古代最先是依王公即位而纪年及“依事而纪年”，在《左传》的时代开始出现岁星纪年的萌芽，在先秦古历时有太岁纪年，在额项历时开始用干支纪年，经过太初历直到四分历而干支纪年法最终完成。

② 《隋书·天文上》，第 524—525 页。

③ 《隋书·袁充传》，第 1611—1613 页。

提，以至于在天下大乱时，炀帝还在强调自己“初膺宝历，正当上元之纪，乾之初九，又与天命符会”，甚至因为洛阳“并当甲子，与乾元初九爻及上元甲子符合。此是福地，永无所虑”①而移居洛阳。

隋朝的灭亡并没有损害“辛酉革命、甲子革令”理论的权威，反而加强了它的说服力——所谓“革命”、“革令”者，乃是革隋之命。这也是在一甲子之后的公元661年（龙朔元年）和664年（麟德元年）高宗进行看似莫名其妙的官名改易与其他改革的思想动机。一方面，当时的甲子元历历法及其理论达到极盛；另一方面，高宗面对着类似于60年前，也即一甲子之前隋炀帝面对的局面——至少表面上是类似的，比如对朝鲜半岛旷日持久的战争，都令深处此种思想氛围的唐人心理浮动。

如前文所论，隋代之前，“戊午革运、辛酉革命、甲子革令”的理论在纬书的干支革命中并不处于主导地位。而日本在推古天皇时代，圣德太子即已开始利用这一理论进行政治操作。以此考虑，这一观念是在隋代与纬书、阴阳五行占候之书一起传入日本的。公元554年即南朝梁元帝承圣三年，百济易博士王道良、王保孙将中国的天文历算知识输入日本，学界一般将此年作为中国天算知识传入日本的始年②。《日本书纪》记载，推古天皇十年（602）“冬十月，百济僧观勒来之，仍贡历本及天文地理书，并遁甲方术之书也。是时，选书生三四人，以俾学习于观勒矣。阳胡史祖玉陈习历法，大友村主高聪学天文遁甲，山背臣日立学方术，皆学以成业”③。

在隋文帝和隋炀帝君臣大肆宣扬仁寿元年（601）和四年（604）天命的伟大意义时，圣德太子重新开启了与中国的交通。开皇二十年，也就是推古天皇八年，岁次庚申，也就是公元600年，圣德太子结束了自南朝宋顺帝异明二年（478）以降120多年不向中国朝贡的历史，派遣使臣到达隋朝，此后又陆续派出五次遣隋使。遣隋使在隋朝的时期，正是隋朝以辛酉、甲子大肆宣扬隋杨符命的时候，而且萧吉等人的著作比如《五行大义》也在此时撰成，这些书籍以及隋朝的政治理念与思想自然被遣隋使带回

① 《隋书·袁充传》，第1611—1613页。
② 远滕利贞《增修日本数学史》，东京：恒星社，1981年，第6页。
③ 《日本书纪》，东京：岩波书店，1986年，第179页。

日本[①]。603年，圣德太子等制定冠位十二阶，就是模仿隋制。604年，岁次甲子，日本开始正式使用历法，日本本土历法几乎完全废绝[②]。

隋朝灭亡之后，似乎更加印证了辛酉革命、甲子革令的理论。随着甲子元历的流行，这套理论更加深入人心，这可以从唐初吕才、李淳风等人的作品看得出来。吕才的《大唐阴阳书》等著作，构成了高宗时代阴阳五行影响政治的知识基础。安居香山、中村璋八《纬书集成》收录的《易纬·稽览图》中的推天元甲子之术[③]，实际上并非《易纬·稽览图》的原文，似乎是李淳风续注《易纬》的内容。中国古人治历，首重历元。根据观测往上推算，求出一个出现夜半甲子冬至、日月经纬度相同、五大行星又聚集同一方位的时刻，此时刻称“上元”。古人把冬至作为一岁的开始，把朔日（日月交会的一日）作为一月的开始，把夜半子初作为一天的开始，把“甲子日”作为干支纪日周期的开始，日月合璧、五星连珠则是一个七曜会合周期的开始。如果找到一个“甲子朔旦冬至”，日、月经纬度相同，五星又相聚于同一方位的时刻，就是理想中的“上元”，这也是推天元甲子之术的实质。《礼纬·含文嘉》云：“推之以上元为始，起十一月甲子朔旦夜半冬至，日月五星，俱起牵牛之初。”郑玄注曰，“上元太素以来，至所求年。”[④]这一天地开辟的时刻，具有重要的政治和思想意义，《易纬·坤灵图》曰：“至德之萌，五星若连珠，日月如合璧。”[⑤]

甲子元历术在隋代即已成为主流，比如《隋书·律历中》引《春秋·命历序》云：“鲁僖公五年正月壬子朔旦冬至。”然后论道：“今以甲子元历术推算，得合不差。”[⑥]唐代开国，武德二年（619）实行傅仁君的“戊寅元历”；高宗时，“戊寅历”益疏，变得不敷使用，于是李淳风作“甲子元历”，献给高

① 最好的有关萧吉《五行大义》的研究，参看中村璋八校注《五行大义校注》（增订版），东京：汲古书院，1998年。

② 田久川《中国古代天文历算科学在日本的传播和影响》，《社会科学辑刊》1984年第1期，第108—117页。

③ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，第121页。

④ 同上书，第493页。

⑤ 同上书，第308页。

⑥ 《隋书·律历中》，第426页。

宗。高宗下诏从麟德二年(665)颁用，谓之"麟德历"①。李淳风选择甲子年即公元664年献上这一"甲子元历"，就时间点而言，就有深刻的意涵可以决发。高宗《颁行麟德历诏》云：

> 夫气象初分，乾坤之位斯定；刚柔递运，寒暑之节攸施……朕御天抚历，君临万方，眷言兹道，将恐沦缺。钦若垂化，曷为凭焉，爰命所司，研穷详正。仰稽七曜，傍综五家，去其烦衍，裁以要密。古所未通，今则备载。阴阳之数可测，盈缩之理无愆。改元履初，占考此历，岁唯甲子，得于天正，合朔之后，应以嘉祥。五纬若连珠，二曜若合璧。虽上元致瑞，实增祇愧，而推测所详，固以精悉。气序恒顺，分余弗舛，以授农时，升平可致。昔洛下闳造汉历，云后八百岁当有圣人定之。自火德洎我，年将八百，事合当仁，朕亦何让？宜即宣布，永为昭范，可名曰《麟德历》，起来年行用之②。

665年颁布的《麟德历》即甲子元历，在短短的25年之后，公元690年，就被日本采用，足见当时知识、思想流传之快。本来就是以政治目的而传入的汉籍，当然也会运用到政治上。汉籍不仅只是文章、经国之类的作品，其传入日本也不仅仅只是制度和知识的传播，他还对日本的政治思想、礼仪乃至语言修辞，都产生了重要的影响。659年，日本使臣津守吉祥便参加了唐高宗显庆四年"十一月朔旦冬至"的典礼，且被称誉为最谙礼节者③，可见日本士人对唐代的历法与谶纬知识已经是相当熟悉。

四、日本文献揭示的龙朔改革的内在逻辑与思想意义

我们回到龙朔改革的前夜，探究到底发生了什么。公元660年，唐军

---

① 《新唐书·律历志》，第559页。
② 高宗《颁行麟德历诏》，董诰等编《全唐文》卷一二，第150页。
③ 《日本书纪》卷二六，第271页。

攻灭百济;公元661年二月乙未,益、绵等州皆奏龙见,于是改元。五月三十日,日有食之,在东井二十七度[①]。六月辛巳,太白昼见经天;九月十一日,犯左执法[②]。日蚀和太白经天都是极凶的天文现象,比如通常认为,日蚀之下有亡国;而太白经天则预兆着对君主的挑战,这些都是革命的征兆,无疑更增加了高宗酝酿自行革命以禳灾的决心。

直接触发高宗改革的是各地汇报龙朔于野。这是否是平常的祥瑞改元呢? 龙出现确实往往被视为是王朝的征祥,是受命于天的证据。比如最典型的,曹魏明帝因为青龙见郏之摩陂井,改元青龙[③]。而吴国“以土运承汉,故初有黄龙之瑞”[④]。不过青龙或黄龙出现,并非全是祥瑞,比如沈约《宋书》解释曹魏青龙出现便是非祥而灾的征兆时云:

> 魏明帝青龙元年正月甲申,青龙见郏之摩陂井中。凡瑞兴非时,则为妖孽,况困于井,非嘉祥矣。魏以改年,非也。晋武不贺,是也。干宝曰:“自明帝终魏世,青龙、黄龙见者,皆其主废兴之应也。魏土运,青,木色也,而不胜于金,黄得位,青失位之象也。青龙多见者,君德国运内相克伐也。故高贵乡公卒败于兵。案刘向说:‘龙贵象,而困井中,诸侯将有幽执之祸也。’魏世龙莫不在井,此居上者逼制之应。高贵乡公著潜龙诗,即此旨也。”[⑤]

可见青龙、黄龙是否为祥瑞或者灾异,从理论上讲,还须德运的配合。黄龙为土德之瑞应,而唐朝土德,所以黄龙出现往往被视为李唐的大瑞。即便是龙朔(龙朔即龙现)于野,也并非仅见于高宗时代,玄宗上台之前即以黄龙为自己的符瑞。在他担任潞州别驾时期,“州境有黄龙白日升天”[⑥],所以玄宗开元七年(719)享太庙乐章第十六首《皇帝酌醴齐用文舞》一章

---

① 《旧唐书·高宗本纪》,第82页;《新唐书·天文二》,第828页。
② 《新唐书·天文三》,第853页。
③ 《宋书·符瑞中》,第797页。
④ 《宋书·五行三》,第938页。
⑤ 《宋书·五行五》“龙蛇之孽”条,第1000—1001页。
⑥ 《旧唐书·玄宗本纪》,第166页。

的歌词就有对此的歌颂，所谓“黄龙蜿蟺，彩云蹁跹。五行气顺，八佾风宣。介此百禄，于皇万年”①。但是即便如此，玄宗也未进行改元。高宗因为诸州奏报龙现而改元的动机，不能简单地用祥瑞改元来解释，实际上在高宗改元之前，已经多次出现了龙见的异象，比如贞观八年(634)，“汾州青龙见，吐物在空中，光明如火，堕地地陷，掘之得玄金，广尺，长七寸”。“显庆二年(657)五月庚寅，有五龙见于岐州之皇后泉。”②但是太宗、高宗并未因此而改元。这就难以解释，为何到了显庆六年，高宗反而进行了改元。实际上，龙见并不是关键，关键乃是在于时间节点的特别——显庆六年是六十年一见的辛酉年，是革命的重要时期，而且作为革命征符的日蚀、太白经天先后出现了，这对高宗君臣产生了巨大的震动。

那么如何解释“龙朔”与改元的关系呢？其实干宝已经说得很清楚，龙的出现，是“主废兴之应也”。我们回到前文所引三善清行的《革命勘文》，他引述《诗纬》佚文“十周参聚，气生神明。戊午革运，辛酉革命，甲子革政”后，也引述了其注(或为郑玄注)云：“辛酉年青龙衔图出河。”也就是说，辛酉年发生革命时，有青龙出现作为征兆。这显然是高宗因龙现而改元的理论依据。实际上，除了两《唐书》等史料提到的益、绵诸州龙见事，《册府元龟》还提到，龙朔元年“六月，兖州青龙三十九见”③。改元前后，连续有各州上表说龙现。兖州最为具体，说是青龙。青龙三十九见，显然是政治的操作，也许是兖州官员的曲意附会，是为了印证高宗改元的正确。地方祥瑞灾异的上报，有其内在的原因和逻辑，并非偶然。以此推断，之前上报的应与之一致，青龙是此次改革的主要理由。而且也就是在五月底、六月上旬，各种天文异相都出现了，包括极为凶险的日蚀和太白经天。这些都是为了验证当时高宗君臣对形势的判断——需要应对干支革命的风险。《册府元龟》的文献来源更加接近原典，也可再次印证“青龙”出现乃是辛酉革命的符征，而非简单的瑞祥。所以之前龙数次出现，太宗和高

---

① 《旧唐书·音乐四》，第1137页。
② 《新唐书·五行三》，第951页。
③ 王钦若《册府元龟》卷二四《帝王部·符瑞第三》，第240页。

宗都未改元，但是到了龙朔元年，岁次辛酉，就进行了改元，其理论依据和内在逻辑，俱存于《革命勘文》所引的纬书条目中，又获得了当时历法、五行、占候等知识的支持。

辛酉革命之后的第四年，就到了甲子革令，这也就解释了，为什么龙朔三年，也就是甲子年的前一年，高宗要预先公告次年改元。这是前所未有的事情，在高宗之后也从未发生过。龙朔三年(663)“十二月，庚子，诏改来年元”。这种以诏书预定下一年改元的方式，在唐代中央政府的75次改元中，是唯一一次[①]。龙朔四年正月一日，改为麟德。这次预先公告改元，是因为次年为甲子年，甲子为革令革政之期，依照纬书的理论，需要改元。此外，“麟德”年号也值得推敲。唐人刘庚《稽瑞》“麟降匈奴”条云：“《汉书》曰：武帝太始三年，郊见。上帝西登陇首，获白麟以缋宗庙。元首元年，幸雍，祀五畤，获白麟之歌。终军对曰：‘野兽并角，明同本也。殆将有解辫发，削左衽，袭冠冕，要衣裳而象化者。’由是改元曰元狩。数月，越地及匈奴，名王来降。”[②]麒麟的出现是降服夷狄的征兆，“解辫发，削左衽”，“名王来降”。麟德元年是664年，此时唐朝在朝鲜半岛的战争进入关键时刻，公元666年，高句丽泉男生内附，次年高句丽被彻底摧毁。符瑞和真实事件之间无必然联系，只不过改元麟德或许反映了高宗君臣快点破灭外敌的期望。

高宗于龙朔二年改易百司及官名，正是自行革命之事的举动。我们参看日本历史上诸次辛酉、甲子改元的诏书，对比高宗的举措，也可发现两者之间的紧密关联。延喜元年(901)改元诏书云：

> 去岁之秋老人垂寿昌之耀，今年之历辛酉，呈革命之符。又云今日昧爽以前，大辟已下罪无轻重，已发觉未发觉、已结正未结正，咸皆赦除。但犯八虐故杀、谋杀、私铸钱、强窃二盗，常赦所不免者，不在赦限。又复天喜爱今年半徭，老人及僧尼百岁以上，给谷人别四斛，

① 陈灵海《唐代改元小考》，《浙江学刊》2012年第3期，第61—70页。
② (唐)刘赓辑《稽瑞》，《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年。

> 九十以上三斛、八十以上二斛、七十以上一斛。布告遐迩，俾知朕意，主者施行。①

这道诏书非常具有代表性，它提到老人星的出现和岁次辛酉皆为革命之符，所以要进行改革——大赦天下，减轻徭役，馈赠老人。这都是以仁政克制革命之征的通常做法。高宗的龙朔改元诏书不知何故没有留存下来。我们看一下他的麟德二年三月十七日诏：

> 今阳和布气，东作聿兴，甘泽虽沾，犹未周洽。眷兹南亩，弥用忧勤；瞻彼西郊，良深兢惕，宜顺发生之序，以申简恤之恩。西京及东都诸司，雍雒二州，见禁囚徒，宜准龙朔元年虑囚例处分。其西京令左侍极廉检校大司宪陆敦信充使、东都令右肃机卢承庆充使，必令息彼冤滞，称朕意焉。②

这道诏书提到阳气布和，为了申简恤之恩，要求按照龙朔元年的办法对两京的囚徒进行甄别。又，龙朔元年八月丙戌，令诸州举孝行尤著及累叶义居可以励风俗者。九月甲辰，以河南县大女张年百三岁，亲幸其第③。这与日本延喜元年改元诏书中提到的释放囚犯、体恤老人的做法是一致的。又公元961年，日本的《应和改元诏书》云：

> 忝居握符之名，未知驭俗之道。去秋皇居孽火之妖忽起，此岁辛酉革命之符既呈，怀乎如乘奔而无辔……上古帝王南面称孤者，或诫警诫而建元，或惊咎征而改号，是则修德却灾舆物更始之义也。其改天德五年为应和元年。④

---

① 《延喜改元诏书》(宫内省图书寮藏桂宫本《改元记·改元部类记》)，转引自《日本年号大观》，第709页。

② 高宗《遣使虑囚诏》，董诰等编《全唐文》卷一二，第150页。

③ 《旧唐书·高宗本纪》，第82页。

④ 《应和改元诏书》(宫内省图书寮藏桂宫本《改元记·改元部类记》)，转引自《日本年号大观》，第711页。

这道诏书提到的皇居发生火灾，是辛酉革命之符，这与唐高宗时代出现的日蚀、太白经天等异常天象的作用是一样的。改元是为了禳灾，所谓“速改号令，将禳变妖。盖兴物更始之义也”①。同样的，在因甲子革令而改元的事例中，其改元诏书中也充满了修德防妖的思想，比如“甲子开历，宜慎一元之初兴。夫废寝忘食，岂如修德防妖，须寻汉策，出建元徽号，又解殷网，出宥过之洪慈”②。“岁当革令，听三经之术区分。况推神武初首之季，或遇周诗大节之变，天数在我，夕惕小心。因兹专自施鼎义之新，宜开历运之号。盖兴物更始之义也。”③“今兹岁星次甲子，故论复变之当否，气运革令之时也。干支周而复初，阴阳还以起端，是亦天道之变。宜除旧用新，盖兴物更始之义也。”④

高宗龙朔改革的一个重要原因是基于隋朝灭亡的警示。隋朝 581 年建立，601 年辛酉革命，604 年甲子革令，619 年灭亡。高宗 661 年辛酉革命，664 年甲子革令，上距隋朝灭亡不过短短 40 多年。而且高宗的担忧最后变为现实，唐朝 689 年亡国，被武则天的周朝所取代。

谶纬、历法构成了高宗改革的思想和知识背景，除了这些主观环境外，还有现实的原因。其实在当时人看来，高宗当时面临的情况与隋代有高度的相似之处。对外，陷入了旷日持久的对朝鲜半岛的战争；对内，政治纷扰严重，党争激烈，皇位继承出现问题。公元 660 年，在攻灭百济之后，朝鲜半岛的战争并没有停止。663 年，日军援助百济复国，与新罗联军在白江口会战；直到 667 年，李绩攻破平壤，高句丽亡国，战争才宣告结束。在这整个过程中，又正好赶上辛酉、甲子的革命之期，可见高宗的压力之大。虽然后来战争取胜，也并未引发国内动荡，但这是后来的结果，

---

① 《文龟改元诏书》（宫内省图书寮藏桂宫本《改元记·改元部类记》），转引自《日本年号大观》，第 734 页。

② 《应德改元诏书》（宫内省图书寮藏桂宫本《改元记·改元部类记》），转引自《日本年号大观》，第 715 页。

③ 《永正改元诏书》（宫内省图书寮藏桂宫本《改元记·改元部类记》），转引自《日本年号大观》，第 734—735 页。

④ 《延享改元诏书》（宫内省图书寮藏桂宫本《改元记·改元部类记》），转引自《日本年号大观》，第 746 页。

高宗君臣在事前无从得知，所以身怀恐惧。保存在《册府元龟》的相关记载最能说明问题，高宗龙朔三年八月谓侍臣曰：

> 比为海东负愆，须申吊伐，是数年已来，频有劳役，所在百姓，诚大辛苦，况缘军机调发，科唤百端，贪残之徒，恣意侵暴，兼复造船诸州，辛苦更甚，前令借问冀欲知其事实，然四方使至，略不尽言，表疏所陈，皆涉顺旨，我密加察，在下非无怨咨，如闻隋朝破亡，缘为征役不息，隋亡何必不繇此，相传其有此议……即日下诏曰：“……前令三十六州造船已备东行者，即宜并停，凡百在位宜极言得失，悉无隐，以救不逮。”①

高宗对侍臣说“在下非无怨咨，如闻隋朝破亡，缘为征役不息，隋亡何必不繇此，相传其有此议”，可见将唐朝征伐高丽与隋朝灭亡联系在一起，在当时是一种颇为流行的观点，高宗本人对此也有觉察。这种警惕心理使高宗在龙朔三年也即甲子革令之前夜，不顾前方战事需要，下令36州造船已备东行者悉数停止。不过后来的战争顺利完全出乎高宗君臣的意料，因而这条史料被放进了歌颂君主“弭兵”的部分加以阐发。

值得指出的是，公元664年，当高宗提前公告次年改元的时候，在彼岸的日本，也开始了甲子改革。中大兄皇子是大化革新②的推行者，一般认为是他建立了日本的中央集权体制，也可称之为大化体制。661年，中大兄以太子身份总揽朝政，在其在位的第三年，即664年，却调整了之前的一些改革措施，史称甲子改革。甲子改革与大化革新的推行者同为中大兄皇子（即位后称天智天皇），但两者的内容却明显相左。后者以赠刀、弓矢明确“氏上”身份，承认贵族尚未归公的部民和土地为私有，部分地牺牲了大化革新的原则。学界普遍认为，这是为了缓和统治阶级的内部矛

① 王钦若《册府元龟》卷一四二《帝王部·弭兵》，第1589页。
② 传统认为大化革新的思想基础是中国的儒教，参看唐建《中国儒教与日本大化革新》，《复旦学报》（社会科学版）1987年第1期，第61—67页。但是其实大化革新的思想基础非常复杂，阴阳五行思想在其中也扮演了重要角色。

盾。当时出兵朝鲜的败北，统治集团内矛盾激化，是甲子改革出台的主要原因。从根本上说，甲子改革是大化体制的内在矛盾的反映。甲子改革正是为了使这一矛盾暂时趋于和缓，向世袭政治权力的贵族官僚做了必要的妥协，以便缓解矛盾，求得稳定，以利于大化体制的延续[①]。但是，"辛酉革命、甲子革令"的思想显然也在其中扮演了重要角色。因为664年正是甲子年，如果说"甲子革令"的思想是甲子改革的一个思想背景和理论基础，并不过分。

如果上述观点成立，我们可以看到，公元661—664年，不论在中国还是在日本，都在进行政治改革，干支革命的纬学思想，在当时的东亚主要政治体中都扮演了极其重要的角色。

与今文经学思想紧密结合的纬学及其经典，从东汉以后，屡次遭到禁绝打击。尽管如此，其强大的生命力到了隋代及唐前期，依然对政治、思想和社会生活发生了巨大的影响。此后随着中国学术和思想的变迁，尤其是以带有人文色彩的古文运动和理学兴起之后，阴阳五行、天人感应之说，就被逐渐从儒家学说乃至正统知识体系中剔除。这场从神文到人文的变迁，反映在政治思想上，是从天人感应学说，转为王者仁政学说。而阴阳五行、谶纬祥瑞思想传入日本之后，却完全发展出不一样的情况，其很多观念和知识，通过阴阳道等形式留存下来，对日本的政治、文化传统乃至日常生活，继续维持了千年以上的影响，并且发展出自身的特点和体系。而这些思想和观念，反过来对理解中国自身的政治、思想传统，具有了重要的参照、参考意义。

比如韩愈（768—824）和三善清行（847—918）都以反佛著称，后者的《意见十二条》是少见的日本平安时代的排佛言论。他们都论及佛教的流传对社会经济和国家财政的危害[②]。然而韩愈所代表的儒学新趋向把佛教和谶纬学说都排除出正统知识体系，而三善清行却是谶纬思想的集大

---

① 有关天智天皇甲子改革的相关讨论，参看王顺利《甲子改革与大化体制的延续》，《东北师大学报》（哲学社会科学版）1997年第2期，第55—58页。

② 有关两者反佛的对比，参看王家骅《日本的早期儒学及其特征》，《日本研究》1989年第4期，第71—72页。

成者，正是他的《革命勘文》给我们留下了“戊午革运、辛酉革命、甲子革令”这条纬书条目。也正是在他的努力下，醍醐天皇时代朝廷成《大学式》，使经、算、文章生员井然有序，天算之学再兴。

在日本，这一纬学思想的影响，直到明治时代才宣告结束。而中国从高宗时代开始，这一影响即告消失。几乎没有再看到因为岁次辛酉、甲子而改元的情况。就唐代而言，武宗会昌元年是公元841年，正是辛酉年，纬书《春秋演孔图》云：“帝当会昌，成封岱宗。”宋均注：应会之期[1]。虽然武宗的会昌年号，明显带有纬学的这一思想痕迹，但是他是即位改元，并非如高宗的干支改元。

“戊午革运，辛酉革命，甲子革政”的思想，还有很多地方值得深究，比如佛教传入日本的历史，也是后来构建出来的，所谓戊午传入说，很可能是受到了这一思想的影响。《元兴寺伽蓝缘起并流记资财帐》道出了佛教“公传”日本的时间为公元538年，与《上宫圣德法王帝说》所记年代相同，而《日本书纪》却主张佛教“公传”的时间为552年[2]。这其中或有深意可以决发，当另撰文阐述，此处不赘。

五、结　论

戊午（革运）→辛酉（革命）→甲子（革令、革政），每隔60年发生一次，每隔21个60年则具更强的革命性。这套与纬学、历法紧密结合的干支革命的理论，曾经在中国历史上发挥了重要的影响，但是后来随着谶纬思想从主流思想体系中的挤出，相关文献记载散佚不闻。但是相关条目保存在日本文献中，为我们重新理解当时的历史和思想提供了重要的史料基础。在关注传入日本的中国文献的同时，我们也要将日本本土文献——包括术数类文献——纳入到研究范围。此类文献为重新审视中国自身提供了更广阔的文献和思想基础，对中国文明和东亚世界的相关研

① 安居香山、中村璋八《纬书集成》，第581页。
② 相关研究参看吉田一彦《佛教传来の研究》，东京：吉川弘文馆，2012年，第168—308页。

究具有重要的意义,具有广阔的潜力[①]。

陈寅恪早年出任清华大学国学研究院教授时列出他本人指导的学科范围,第一项为"年历学(古代闰朔日月食之类)"[②]。虽然后来陈先生并未发表太多关于年历学的研究,但是他始终关注年历学,尤其是其与家国命运的关联。1962年竺可桢拜访陈寅恪,在日记中写道:"又谈及今年壬寅,据印度历乃是大灾年。中国相传'日月合璧,五星连珠'。今年阴历年初是立春(晦日),而岁逢摄提格,是宋以来第一次(据我估计大约450年一次)。日月合璧无疑是有的,但五星连珠则未必,盖金木水火土聚于一宿(中国宿又大小不同)乃要数万年才有一次。"[③]可见陈寅恪始终关注年历学的问题。

时间是任何知识、思想和信仰体系都必须面对的问题。几乎所有文明和政权都不可避免地面临着解释自己在时间长河中的角色和地位。从根本意义上说,历法之所以成为重要的意识形态工具,是其与时间的密切关系。一个政权或者君主,必须说明自己在时间(历史、现实、未来)中的角色(必然性、神性、异相、自然)。在近世之前,这种说法是:历法应该合阴阳之数、谶纬之言、经典之说。年历学的研究,应当纳入到历史研究的视野之内。

---

① 就天文历法而言,日本的研究也非常丰富,比如现在的学者武田时昌、宫岛一彦、齐藤国治、中山茂、川原秀城等的研究值得参考,参看川原秀城撰,胡宝华译《日本的中国科学史研究》,《中国史研究动态》2003年第7期,第16—24页。

② 孙敦恒编著《清华国学研究院史话》,北京:清华大学出版社,2002年,第52页。

③ 《竺可桢日记》1962年2月14日,《竺可桢全集》第16卷,第200—201页。

第三章
无年号与改正朔：安史之乱中肃宗重塑正统的努力

——兼论历法与中古政治之关系

历法绝非仅仅是技术层面的问题，在古代中国政治思想中，历法与政治合法性紧密相关。颁正朔、改正朔是历代帝王显正统的一个重要举措，而是否奉正朔则成为衡量地方势力是否臣服的一条重要标准[①]。“年号纪年”为汉武帝创立[②]，在中古时期又往往和秦始皇创立的“皇帝”称号连在一起，所谓称皇帝、建年号，视为君主制度的重要内容；而“王号纪年”是秦汉传统之前的传统，有年数，无年号，后来往往与周代文物制度相连接，被视为更“古”的传统。这两种纪年方式从魏晋南北朝到隋唐，代表着不同的政治意涵和文化传统。虽然“年号纪年”占据主导地位，但是中古时代也多次发生的去年号、改用王号纪年的改制。而这些历法的变动，往往并非出自现代自然科学性质的考虑，而是为了伪托周代文物典章进行革故

---

① 董恩林《试论历史正统观的起源与内涵》，《史学理论研究》2005年第2期，第13—22页。甚至到了民国，历法改易也往往与政治宣传和意识形态联系在一起。民国初期改行阳历，是从民族主义立场出发，改变清朝的“正朔”。这次改正朔，意味着阴历的岁时、节气及其附带的民俗文化的根本改变。南京国民政府依靠政治强力推行的废除旧历运动，使越来越多的人接受并使用了民国阳历纪年，阳历在中国社会占据着主导地位，不仅达到了国民政府“改正朔”的政治目的，而且逐步将中国时钟拧在了世界时钟的发条上。参看左玉河《从“改正朔”到“废旧历”——阳历及其节日在民国时期的演变》，《民间文化论坛》2005年第2期，第62—68页。

② 武帝采用年号纪年，实际上并不是始自元鼎四年，而应当是太初元年，参看辛德勇《重谈中国古代以年号纪年的启用时间》，《文史》2009年第1期，第1—36页。

鼎新的禅让、革命、再受命。

安史之乱往往被认为是唐帝国由盛转衰的转折点，“论唐史者必以玄宗之朝为时代划分界线”①。甚至不乏有学者将其视为唐宋变革乃至中国历史的分水岭。相关研究甚夥，似不须在此赘述。然而颇为学界忽视，也是本文将探讨之处，乃安史之乱期间，肃宗为重造李唐天命、构建自身统治合法性而采取的种种异于常规的措施。之所以说这些措施异于常规，是因为这些措施，比如本文重点讨论的无年号纪年、改李唐正朔，乃至采用曾祖高宗上元年号，在中古时代相当罕见，彰显出肃宗不同寻常的政治考量。要理解这些举动的政治文化和思想意涵，或应考虑当时肃宗与玄宗关系，以及肃宗开创新局的企图心来加以诠释。肃宗对历法的操弄，为我们提供了一个探究历法与中古政治理想的样本。

一、肃宗去年号、改正朔之情形

肃宗时代虽短，但是在许多方面都发生了翻天覆地的变化，比如国家中枢体制与前代截然有别②。肃宗乾元元年(758)的天文机构改革，将司天台从秘书省中彻底独立出来，其职能除了观测天象、修订历法和昼夜计时之外，又增加了禳星救灾的祭祀功能。赵贞认为，这次天文机构改革，名副其实地突出了汉唐以来太史及其属僚“观察天文”的职责，进一步强调了“天文玄象”对唐代帝王政治的象征性“参政”作用，充分体现了肃宗在制度建设上“效法天文”的政治理念，对提高唐代天象观测的准确性以及中古时期的“天学”发展都有极其深远的积极意义③。

笔者尝论，肃宗于760年采用的“上元”年号，具有革命之意。对这次

---

① 陈寅恪《唐代政治史述论稿》上篇《统治阶级之氏族及其升降》，上海：上海古籍出版社，1982年，第48—49页。

② 任士英《唐代玄宗肃宗之际的中枢政局》，北京：社会科学文献出版社，2003年。此书以唐玄宗、肃宗时期的中枢政局为考察对象，认为在唐玄宗、肃宗时期国家中枢体制发生了巨大变化。

③ 赵贞《唐代的天文管理》，《南都学坛》2007年第6期，第29—34页；《乾元元年(758)肃宗的天文机构改革》，《人文杂志》2007年第6期，第155—161页。

改元，正史语焉不详，颇与天象变异有关。“己卯，以星文变异，上御明凤门，大赦天下，改乾元为上元。追封周太公望为武成王，依文宣王例置庙。”所谓“星文变异”，似指四月“丁巳夜，彗出东方，在娄、胃间，长四尺许”，又闰四月辛酉朔，“彗出西方，其长数尺”[①]。推究上元的本意，与天文历法渊源极深。历法“敬授人时”与“颁告正朔”，都是古人探究天命的重要方式。赵贞认为：“肃宗改元上元也别有一番深意，他通过借用历法上元之始的含义，希望更加准确地窥测天象，进一步领悟和捕捉上天的各种旨意，从而更好地维护李唐王朝的天命统治。”[②]笔者曾指出，“上元”作为历始，深具鼎革布新之含义。所谓“属天人叶纪，景象垂文，爰遵革故之典，将契惟新之命。义存更始，庶有应于天心”。“革故”、“惟新”、“更始”等词汇，都带有强烈的鼎革色彩。分析肃宗《改元上元赦文》和《去上元年号大赦文》，结合当时的政治形势，肃宗似有将自己的统治与父亲玄宗的时代划开的意图，强调自己是开创一个崭新的时代[③]。

肃宗“上元”年号异于常规，还在于在肃宗之前，其曾祖父高宗就使用过“上元”年号。高宗上元在公元674—676年，肃宗上元在760—761年。历史上，年号被重复使用，并非鲜见，《陔余丛考》“年号重袭”条中，已有详列。但是，同一朝代中，两位君主使用同一年号，却极为罕见。对此，赵翼曾感叹道：“高之与肃，相去不过六七十年，耳目相接，朝臣岂无记忆，乃以子孙复其祖宗之号，此何谓耶！”[④]中国历史上很少有君主使用之前朝代的年号，甚至避免与割据政权、起义政权年号重复。但是在极少数情况下，误以为前代没有用过而出现重复。比如宋太祖用乾德年号，本来沾沾自

① 《旧唐书》卷一〇《肃宗本纪》，北京：中华书局，1975年，第258—259页。

② 赵贞《唐五代星占与帝王政治》，首都师范大学2004年博士论文，第84页。

③ 孙英刚《“朔旦冬至”与“甲子革令”：历法、谶纬与隋唐政治》，《唐研究》第18卷，2012年，待刊。757年，肃宗收复长安、洛阳，次年加尊号，改元乾元，也有革新之意。《周易·乾文言》：“乾元用九，天下治也。”又曰：“乾元者，始而亨者也。”肃宗名李亨，大概颇有以整顿乾坤、再造天下的意思。关于唐代年号与《周易》的关系，参看刘新万《〈周易〉与唐代帝王年号关系考》，《洛阳理工学院学报》(社会科学版)2009年第6期，第26—30页。

④ 赵翼著，王树民校证《廿二史札记校证》卷一九“唐有两上元年号”条，北京：中华书局，1984年，第400页。

喜，以为"自古所未有"，结果被大臣窦仪指出，前蜀后主王衍已经用过这一年号[①]。不过窦仪不知道的是，其实更早，在隋末战争中，东南的辅公祏就使用过这一年号。不过，肃宗显然并不是不知道高宗已经用过上元年号，但是他依然坚持使用上元年号，这就表明他对这一年号的重要意义有清醒的认识。

安史之乱中，面临着内外交困的局面，肃宗有强烈的意图塑造自己革故鼎新的形象，使用上元年号而不忌讳，正是在这样的背景下出现的。肃宗的《改元上元赦文》不断贯穿着革故鼎新的意图，而且明确将这一意图和"宗周"之制联系在一起。此篇文诰多处表露这一意图，比如将太公望从国家祭祀的地位提高到与孔子平行的层次，封太公望为武宣王，"择古今名将配享，并置亚圣及十哲等。享祭之典，一同文宣"；又强调"威仪以等，《周礼》旧章"云云[②]。"肃宗庙乐请奏惟新之舞"[③]，《诗·大雅·文王》云："周虽旧邦，其命维新。"杜甫《别蔡十四著作》云："异才复间出，周道日维新"[④]，正是对当时气氛的反映。武则天伪托周代行革命之事时，陈子昂作《庆云篇》，内也有"庆云光矣，周道昌矣。九万八千，天授皇年"[⑤]。不过更能体现"宗周"的行动，发生在两年之后，肃宗去年号，自改正朔。

历法重在以何时为岁首。正，一年的开始；朔，一月的开始。正朔原意即一年第一天的开始。历代的改朔，都围绕着寅、丑、子做文章。夏正建寅，以今天的阴历一月为正；殷正建丑，以今天的阴历十二月为正；周正建子，以今天的阴历十一月为正，这就是所谓"三正"。

古代中国，在任何一个王朝建立之初，都必须首先进行改正朔、易服色、制礼乐、法制度等改制工作。在这一系列改制活动中，改正朔又是其核心内容，因为服色、礼乐、制度皆依正朔而改。《春秋》开卷云："元年春王正月。"这本是一条具体的历史时间记载，未涉及任何政治问题。《公羊

---

① 史苏苑《论年号》，《历史教学》1983 年第 3 期，第 7、8—10 页。
② 肃宗《改元上元赦文》，《全唐文》卷四五，北京：中华书局，1983 年，第 496—497 页。
③ 《旧唐书》卷二八《音乐一》，第 1045 页。《全唐文》卷四四将高宗的《大祀用上元舞敕》系于肃宗名下，肃宗使用上元年号造成的困扰可见一斑，第 483 页。
④ 《全唐诗》，北京：中华书局，1960 年，第 2330 页。
⑤ 《全唐诗》，第 889 页。

传》解释说："何言乎王正月，大一统也。"饶宗颐先生指出，《公羊传》之"大一统"乃"时间大一统"①。《史记·历书》："王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色，推本天元，顺承厥意。"《汉书·律历志上》载，武帝元封七年，诏御史大夫倪宽曰："与博士共议，今宜何以为正朔？服色何上？"宽与博士议，皆曰："帝王必改朔，易服色，所以明受命于天也。"《魏书·律历志上》："改正朔，殊徽号、服色，观于时变，以应天道。""改正朔"就是要建立起一套有本朝特色的历法系统，以受命于天。

上元二年(761)九月壬寅，肃宗下诏去年号、改正朔，两《唐书》、《通鉴》等记载略同，《新唐书》云：

> 九月壬寅，大赦，去"乾元大圣光天文武孝感"号，去"上元"号，称元年，以十一月为岁首，月以斗所建辰为名。赐文武官阶、勋、爵，版授侍老官，先授者叙进之。停四京号。②

肃宗这一措施在中国历史上都极其少见，其背后隐含丰富的政治、思想意涵，然因肃宗早崩，其"革命"事业未能继续推行，以至于这一重大事件被湮没史籍之中，而近代学人也全然忽视③。

以十一月(冬至所在月)为岁首，乃是自改李唐正朔，也是向周制理想的复古。肃宗作为李唐子孙，应当记得其曾祖母武则天篡夺李唐天命时，就是将李唐的正朔(建寅)改为建子，也即以十一月为岁首。武则天永昌元年(689)"十一月，庚辰朔，日南至……始用周正，改永昌元年十一月为载初元年正月"。甚至在圣历元年命瞿昙罗作光宅历，后又有神龙历，体

---

① 饶宗颐《中国史学上之正统论》，上海：上海远东出版社，1996年，第75页。

② 《新唐书》卷六《肃宗本纪》，第164页。《资治通鉴》记载云："壬寅(廿一)，制去尊号，但称皇帝；去年号，但称元年；以建子月为岁首，月皆以所建为数；因赦天下……建子月，壬午朔，上受朝贺，如正旦仪。"司马光撰《资治通鉴》卷二二二肃宗上元二年条，第7116页。

③ 陈灵海就以为，上元三年(762)四月己巳(二十)，代宗即位，未暇改元。次年(763)一月甲辰(三十)，史朝义传首京师，壬子(十一)，改元广德。陈灵海《唐代改元小考》，《浙江学刊》2012年第3期，第67页。而且陈文讨论了"以十一月为正月"，忽略了此中意涵乃是改正朔。

现新政权的革命性[①]。久视元年(700)十月甲寅,武则天复以正月为十一月,一月为正月,并非由于客观上的历法不便[②],而是有意地回归李唐正朔。这是巨大的政治信号,就在此前后,流放中的李显被接回洛阳,重新立为太子。武则天作为篡夺者,废唐正朔,可以理解,然而李亨本是李唐子孙,居然也改李唐正朔,令人费解[③]。

而且肃宗在自改正朔的同时,居然去掉了年号,采用王号纪年,只称"元年",这更是罕见的举动。即位和改元,是帝制时代最引人瞩目的国家大事[④]。采用何种年号,往往是政治宣传的重要手段,也是体现君主及政权意识形态的重要平台。但是极少在是否采用年号上进行政治操弄。而又将去年号和改正朔结合在一起,更加少见。从历法和政治思想史上考虑,肃宗可谓是极端典型的例子。

从上元九月去年号,以建子月为岁首,一直到次年四月改元宝应,恢复李唐的以寅月为岁首,总共有六个多月时间。《资治通鉴》的月份排序正体现了这一改朔,从上元二年十月之后,是建子月(即夏历十一月)、建寅月(即夏历正月)、建卯月(即夏历二月)、建辰月(即夏历三月)、建巳月(即夏历四月)。建巳月甲子,即四月十五日改元宝应,复寅正,之后就是秋七月、八月、九月。中间没有五月、六月[⑤]。

肃宗的这一系列"极端"的历法操弄,跟当时李唐王朝以及他自身面临的局面有密切的关联。安史之乱爆发,李唐帝国四分五裂,关东河北大部为安史政权占据,李唐不再是天下唯一的政权,李唐的年号也不再是唯一的年号。可以想见,安史政权大肆宣扬李唐不德,丧失天命等,加上战

---

① 司马光《资治通鉴》卷二〇四,北京:中华书局,1956年,第6462页。关于瞿昙家族在唐代天文历法活动中的角色,参看张惠民《唐代瞿昙家族的天文历算活动及其成就》,《陕西师大学报》(自然科学版)1994年6月,第77—82页。

② 按此前武则天曾改神功元年(697)十月为闰月,为的是正月甲子朔日恰为冬至。可见武则天改历,历法的便当与否并不重要。

③ 有唐290余年,历凡八变,其中只有武则天永昌元年(689)和肃宗上元二年这一年实施的是建子历,其他都是建寅。

④ 平岗武夫《唐代的历序》说,上海:上海古籍出版社,1990年,第12页。

⑤ 改正朔容易导致时间理解的错误,值得史学家重视,参看徐承泰《秦汉正朔之变与史家释年之误》,《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2011年第4期,第94—99页。

场形势的起伏跌宕，使肃宗政权感到莫大的压力，需要在政治宣传上采取激烈的行动，重塑李唐的天命。而肃宗本人的即位，又是采取宫廷革命的形式，并非依礼法而行，这也为竞争者制造了攻击他的口实。玄宗虽然让位，但是长期实力犹存，李唐内部权争不息，肃宗的统治正当性时刻面临挑战，肃宗也需要通过操作历法塑造自己的中兴之主的形象，巩固自己的统治合法性。

肃宗的一系列意识形态的改造以及政治宣传，必须放在当时的政治历史背景下进行考察，这正是本文下一节的内容。

二、肃宗对玄宗之区隔及肃宗之理论困境

自陈寅恪以来，治唐史的学者逐渐揭开官方史书溢美隐晦的迷雾，揭示出肃宗与玄宗微妙的竞争关系，以及这种关系对玄宗后期到肃宗朝政治、礼仪和意识形态走向的深刻影响。肃宗做太子时，为皇帝权力所抑制，先后遭李林甫、杨国忠的倾轧，危殆的情况就有好几次，陈寅恪甚至指出，肃宗“皇位继承权亦屡经动摇，若非乘安禄山叛乱之际拥兵自立为帝，则其果能终嗣皇位与否，殊未可知”①。

安史之乱爆发时，肃宗已经是 40 多岁的太子，在原有的约束机制瓦解之后，才终于得到机会自立为帝。这一点陈寅恪早已经点明，肃宗是“拥兵自立为帝”。近年来唐史学者对玄、肃朝政治进行了深入的探讨，基本判明玄、肃权力争夺在政治走向中扮演了重要角色，天宝十五载(756)在玄宗入蜀路上爆发的马嵬驿兵变，是以太子李亨为首的太子集团主导发动的。有的学者指出，高力士和陈玄礼则与兵变无关。兵变的性质，则可以说是唐玄宗后期统治集团内部长期而复杂的矛盾斗争，特别是皇位争夺斗争日益激化的必然产物。兵变的结果不仅使以杨国忠为首的杨氏外戚势力遭到覆灭，而且还大大加快了李亨继位的进程，并最终直接促成了唐肃宗于灵武即位称帝的历史事实。因此，马嵬驿兵变实际上标志着

① 陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿(外一种)》，石家庄：河北教育出版社，2002 年，第225 页。

唐玄宗统治的结束和唐肃宗统治的开始[①]。有的学者认为，肃宗在为太子之时，就与玄宗存在紧张关系，后来经过马嵬坡之变，分兵北上，通过另立中央的形式完成了皇位交替[②]。也有学者指出，马嵬驿兵变虽然事实上造成了肃宗的崛起，但是事件本身存在巨大的偶然性，时间仓促之间，很难说李亨预谋和组织这次兵变[③]。

笔者并不认同事先预谋说，而对历史事件的偶然性抱持极大的同情心。若设身处地存同情之理解，则事前发生的一切，都难以找到预谋的痕迹，而事后的走向，也完全超出历史参与者的设想。马嵬驿兵变后，实际上肃宗的处境相当尴尬和危险，事后证明陈玄礼等人仍然是死忠于玄宗，所以《旧唐书》卷五五《后妃上》的一段议论非常生动而又准确："息隐阋墙，秦王谋归东洛；马嵬涂地，太子不敢西行。"[④]马嵬驿兵变之后，李亨已经不敢再在玄宗身边停留。《旧唐书》将这件事跟当年李世民面临倾轧，曾预谋逃奔洛阳相提并论。

而当时李亨分兵北上，仓皇凄凉，完全不像后来官方史书描写的那么自信，也完全没有料到自己能获得朔方军的支持而站稳脚跟。当时不论玄宗还是肃宗，对形势的判断与发展完全不同。玄宗选择播越入蜀，是对北方政治军事形势判断的结果。当时北方能与安史叛军抗衡的两大武装，河陇军已在灵宝决战中一败涂地，朔方军虽然实力犹存，但是其人心向背，尚存疑问。玄宗根本没有预料到肃宗会得到朔方军的全力支持，在灵武登基称帝。实际上，肃宗即位的消息是在一个月之后才到达成都。至此，肃宗拥强大的朔方军支持，又处北方政治中心，玄宗反而偏居蜀中一隅，沦落权力边缘。

肃宗获得朔方军的坚定支持，有多方面的原因，其中一个原因是唐代的亲王遥领制度。虽然不像唐代前期亲王出藩那样对地方权力影响深

---

① 唐华全《也谈马嵬驿兵变的历史真相》，《河北学刊》1997年第4期，第90—95页。

② 任士英《唐玄宗舍寿王而立肃宗原因考》，《历史研究》2004年第3期，第173—179页。任士英《唐代玄宗肃宗之际的中枢政局》，北京：社会科学文献出版社，2003年。

③ 陈磊《论马嵬事变》，《社会科学》2007年第2期，第168—178页。对于这一事件的研究甚多，不须赘引。

④ 《旧唐书》，第2162页。

刻，但是玄宗之后的亲王遥领节度，并非与地方将吏全无联系。开元十五年(727)李亨封忠王时，即为朔方节度大使、单于大都护。《资治通鉴》记载，当肃宗北上彷徨无措时，其子建宁王倓云："殿下昔曾为朔方节度大使，将吏岁时致启，倓略识其姓名。"可见亲王虽不出阁，但与名下的将吏，依然有名义上的府主与僚佐的关系。事实上，自开元二十六年李亨被立为太子时，其势力范围就在河西、陇右以及朔方。当时西北诸军统帅王忠嗣就是因为和当时的肃宗往来密切而被罢黜[①]。

马嵬驿兵变后，支持入蜀的杨国忠已经被杀，玄宗阵营再次讨论了去向，投奔朔方也是选项之一，但是最终被玄宗排除，他认为依靠富庶的四川地区，连接江淮，再图北方才是上策。以逻辑推之，在肃宗分兵北上时，玄宗根本没有意识到肃宗将成大事，最终取代自己。肃宗自立为帝之后，玄宗任命永王李璘出镇江陵，是两个政治中心的争斗[②]。玄、肃的权力争夺影响了唐朝中央体制[③]、平叛方略乃至个人的命运。有学者讨论了李白、杜甫两人在这一政治漩涡中的命运，指出玄、肃的权力争夺对两个伟大诗人的遭遇和创作都有深刻的影响。李白参加永王李璘的幕府，作《永王东巡歌十一首》，遭到肃宗阵营的流放，后又赦免，很多诗歌都与此有关，比如《早发白帝城》。而杜甫则身在局中而不知，为被肃宗罢免的玄宗系宰相房琯叫屈，结果遭到肃宗贬斥[④]。

---

① 有些学者已经注意到肃宗与西北诸镇的关系，比如安彩凤《从马嵬驿事变看唐肃宗即位的背景》，《固原师专学报》1990年第1期，第49—50、89页。关于唐代亲王与其僚佐的关系，参看孙英刚《隋唐王府研究》，北京大学2003年硕士论文。

② 贾二强《唐永王李璘起兵事发微》，《陕西师大学报》(哲学社会科学版)1991年第1期，第83—88页。

③ 唐肃宗朝的宰相政治具有人数多且更替频繁的显著特点，肃宗限制相权，除了与以往遭受李林甫、杨国忠等权相的政治迫害有关，而且也与玄宗和肃宗的二元政治格局有关，玄宗曾先后派遣韦见素、房琯、崔涣、崔圆等宰相到肃宗朝中辅政，力图向肃宗朝政治进行渗透；而肃宗为了减弱玄宗的影响力，则设法陆续罢免了玄宗所任命的五位宰相，相继委任了一批忠于自己的宰相来代替他们。参看任士英《唐代玄宗肃宗之际的中枢政局》的相关论述，以及唐华全《唐肃宗时期宰相政治探微》，《河北学刊》2002年第1期，第137—141页。

④ 李中华、张忠智《肃宗朝政局纷争与李杜的悲剧命运》，《武汉大学学报》(人文科学版)2003年第3期，第327—334页。朱雪里《李杜与玄肃权争》，陕西师范大学硕士论文，2003年。

我们将重要事件按时间排序，大致如下：天宝十五载即唐肃宗至德元载(756)六月九日，安史叛军陷潼关。十三日，玄宗出长安奔蜀，十四日，至马嵬驿，太子亨支持发动兵变，杀杨国忠、杨贵妃，玄宗西行，太子亨北走灵武，分兵自立。二十三日，叛军陷长安。七月十三日，太子亨擅自即皇帝位于灵武，改元至德，是为肃宗，遥尊玄宗为太上皇。二十八日，玄宗至成都，八月十二日，灵武使至成都，玄宗始知太子即位，十六日，玄宗称上皇，诏称诰，十八日，上皇临轩册肃宗。玄宗对肃宗抢夺皇位采取了忍让态度，当是为了顾全平定安史之乱的大局。事实上形成了两个权力中心。这种二元政局(任士英语)至少延续到至德二载十一月，玄宗、高力士、陈玄礼以及禁军六百余人自成都到达凤翔，随即被肃宗解除武装。

笔者在第一节讨论的肃宗改元上元，似乎与当时的政治局势有密切的关联，尤其是在铲除玄宗势力方面，有明晰的痕迹可循。在改元上元之后两个月，即上元元年六月，肃宗将玄宗从一直居住的兴庆宫强行移往西内太极宫。李辅国将兴庆宫厩马300匹收缴，仅留10匹。并将玄宗亲信流窜：开府高力士配流巫州、内侍王承恩流播州、魏悦流溱州、左龙武大将军陈玄礼致仕。笔者不敢妄断肃宗在改元上元之后，即动手将玄宗势力彻底翦除，这两件事情之间有特定的联系。不过从逻辑推断，肃宗既改元上元，定下革故鼎新之旨，必然成为翦除玄宗势力的时代背景。

肃宗对玄宗遗产的抛弃，除了已经提到的中央政体改革、人事变更、本文重点讨论的历法改易之外，还有很多地方值得关注，可以说，肃宗对玄宗政治遗产的切割和抛弃，做得相当彻底和全面。

肃宗在上元元年闰四月改元，建“上元”年号。也就在同一个月，废除了玄宗创立了将近半个世纪的龙池祠。这一祭祀是玄宗强调自己受命于天，并在长安居民面前展示的重要环节，肃宗居然一举废除，而此时玄宗尚居住在兴庆宫，肃宗也丝毫不考虑玄宗的感受，均可验证此时肃宗与玄宗之紧张关系。也就是在这种背景下，发生了肃宗强行将玄宗移往西内的事件。玄宗的亲信也全被驱逐流放。“上元”年号的建立，不啻为肃宗切割玄宗的一大政治信号，为臣民清晰地传达了自己的政治意图。

玄宗居住的兴庆宫，之前为兴庆坊，中宗时，玄宗兄弟五人居住在此。

望气者以为有龙气，当时中宗甚至以大象舞蹈以厌胜。玄宗时代更是夸饰附会，将其与国家祭祀联系在一起，上升到国家意识形态的高度。开元二年，玄宗下诏祭祀龙池，到开元十六年，诏置龙池坛及祠堂。开元十六年二月亲自祭祀，此后每年仲春二月即令有司行祭，直到上元元年(760)闰四月，祭龙池被肃宗废除①。任士英认为，祭祀龙池，玄宗意在从国家礼制的角度表明兴庆宫在国家礼仪场合下的地位，从而巩固兴庆宫所具有的政治中枢的地位②。所言甚是。而肃宗废除龙池祠，是将玄宗所在的兴庆宫从国家礼仪空间中抹去，强调自己所居住的大明宫才是权力和礼仪的中心。

肃宗发动的天文机构改革中，也有玄、肃之争的影子。赵贞对此论述甚详。肃宗将司天台的办公地点，由原来秘书省的南面迁到永宁坊张守珪故宅的地方。肃宗在诏书中说：

> 建邦设都，必稽玄象。分列曹局，皆应物宜。灵台三星，主观察云物。天文正位，在太微西南。今兴庆宫，上帝廷也，考符之所，合置灵台。宜令所司量事修理。③

永宁坊司天监，“监内有灵台，以候云物，崇七丈，周八十步”④。赵贞认为，如果将太微垣的星官与人间帝国对应起来，玄宗所居的兴庆宫与天上太微所居之“庭”对应，则肃宗居住的大明宫无疑就与天上的紫微宫建立了对应关系。肃宗对天文正位的调整，实质恐怕还是为自己在安史之乱中登位及深居大明宫的合理性寻找天文依据。赵贞甚至认为，兴庆宫地

---

① 程大昌撰，黄永年点校《雍录》卷四《兴庆宫说》、《兴庆池》，北京：中华书局，2002年，第79—81页。《唐会要》卷二二《龙池坛》，北京：中华书局，1955年，第433页。《大唐郊祀录》卷七《祀礼·祀五龙》，北京：民族出版社，2000年影印本，第779页。

② 任士英《唐代玄宗肃宗之际的中枢政局》，第28—29页。有关长安礼仪空间的研究，参看妹尾达彦《唐长安城的礼仪空间——以皇帝礼仪的舞台为中心》，《东洋文化》72，1992年，第1—35页。

③ 《旧唐书》卷三六《天文志》，第1336页。

④ 徐松《唐两京城坊考》，北京：中华书局，1985年，第16页。

势低洼,旁边的灵台崇七丈,周八十步,在“候察云物”的掩护下,天文官员更易于望、刺探和窥测兴庆宫的一举一动,从而达到监视、防范和控制玄宗的目的①。

安史之乱的爆发对唐代社会的士人心态造成极大的震动②,玄宗的统治合法性遭到空前的质疑。加上肃宗分兵自立,为强调自己行为的正当性,有意识地和玄宗进行切割。这是肃宗朝在短短数年之中反复操弄年号与历法的一个重要背景。

实际上,肃宗自上台伊始,就面临着巨大的伦理压力。可以说,肃宗自始至终都面临着难以解释的理论难题。唐代士人中弥漫着一种贬肃宗之不孝的气氛,比如元结、杜甫等人的作品③。《太平广记》卷三三五引唐柳祥《潇湘录》“梁守威”条借小说中人物少年之口,说唐肃宗“自立不孝也,徒欲使天下怒,又焉得为天下主也”,“今日之大事已失,卒不可平天下。我未闻自负不孝之名,而欲诛不忠之辈者也”④。可见肃宗负不孝之名,在当时似乎是一种普遍认识,并不局限于高级官吏和士人。所以不难理解在即位诏书中,肃宗重点解释了自己即位,乃大孝,“孝莫大于继德,功莫盛于中兴”⑤。郭子仪《请改元立号表》也表达了同样的意思:“臣闻功莫大于缔构乾坤,孝莫先于缵承社稷。”⑥肃宗努力塑造自己“中兴”形象,早在乾元二年(759)就有表现。在这一年,因陈仓的陈宝之瑞,将陈仓改名为宝鸡。陈宝是中古时期的重要祥瑞,《水经注·渭水注》载:“关水又西南迳雉县故城南,昔秦文公之世有阳伯者,逢二童曰舀、曰被。二童,二雉也。得雌者霸,雄者王。二童翻飞,化为双雉。光武获雉于此山,以为中兴之祥,故置县以名焉。”显然肃宗想模仿光武帝刘秀那样,实现唐王朝

---

① 参看前引赵贞《唐代的天文管理》、《乾元元年(758)肃宗的天文机构改革》两文。

② 关于当时安史政权对民众的影响,使用其年号是个很好的参照对象,参看冻国栋《墓志所见唐安史乱间的“伪号”行用及吏民心态——附说“伪号”的模仿问题》,《魏晋南北朝隋唐史资料》,2003年,第176—186页。

③ 邓小军《元结撰、颜真卿书〈大唐中兴颂〉考释》,《晋阳学刊》2012年第2期,第125—130页。

④ 陈璐《肃宗继位在民间的反响》,《中国典籍与文化》2003年第1期,第23页。

⑤ 《旧唐书》卷一〇《肃宗本纪》,第242页。

⑥ 《全唐文》卷三三二,第1486页。

的中兴①。

这一理论困境是肃宗朝许多事件的主观环境。然而随着肃宗早早去世，当皇位传到代宗手中，这一理论难题也就烟消云散。肃宗改元上元之后遭到贬杀的玄宗系大臣比如永王获得平反昭雪，肃宗反复进行的年号操弄也恢复正常，重新建立宝应年号。

在明了肃宗的现实政治需要之后，我们应该深究去年号、改正朔的思想内涵，这是中古政治文化的重要内容，也是肃宗认为如此操作行之有效的思想基础。下一节从无年号纪年开始。

三、肃宗之前的无年号纪年

自从汉武帝创建年号纪年之后，中国历代王朝几乎均沿用不革。作为政治宣传和意识形态的重要装置，中古时代各王朝多在取何种年号上大做文章，而鲜有讨论是否该用年号纪年。前人研究对历史上的无年号纪年往往容易忽略，比如刘乃和认为，自汉武帝后到清朝末年，两千年来都有年号，只有唐肃宗上元二年(761)九月至次年四月没年号②。徐冲则敏锐地揭示并剖析了西魏北周出现的无年号纪年③。除此两例之外，如下文笔者所论，尚存其他例子，证明无年号纪年在中古时期，曾多次出现，并形成与年号纪年相对的政治传统，其内在意涵对于理解中古政治文化，乃至关键的历史情节，都具有重要启示。

唐肃宗去年号的举动，也须在这一脉络中获得解释。有关中古时代的无年号纪年，依据相关史料，笔者勾稽如下：

1）十六国时期慕容氏的无年号纪年

十六国时期，鲜卑慕容氏先后建立前燕、后燕、南燕几个政权，其中前

---

① 夏日新《陈宝信仰与古代祥瑞思想》,《陕西理工学院学报》(社科版)2006 年第 2 期，第 31—34 页。

② 刘乃和《中国历史上的纪年(中)》,《文献》1983 年第 4 期，第 249—250 页。

③ 徐冲《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 44—65 页。

燕慕容皝、慕容俊和南燕慕容德都曾采用无年号纪年。《晋书》卷一一〇《慕容俊载记》云：

> 慕容俊，字宣英，皝之第二子也。……皝死，永和五年(349)，僭即燕王位，依春秋列国故事称元年，赦于境内。[①]

慕容俊“僭即燕王位，依春秋列国故事称元年”这种描述，显似后代史家带有偏见的书写方式。所谓“春秋列国故事”，即秦汉制度之前的传统，包括无年号等。但“春秋列国故事”则是将自己视为诸雄之一，而非代表正统的周天子。这与后来的北周、肃宗采取无年号的意涵似乎有些区别。后者明确将自己定位为周代文物制度的继承者，将无年号纪年视为这一传统的一个方面。但是我们也不能排除一种可能性，即慕容氏其实也是以周代传统继承者自居，认为自己继承了更“古”的传统，但是在历史书写中，这一做法被扭曲成了“春秋列国故事”。

慕容俊并非慕容氏无年号纪年的开创者，这一转折发生在其父慕容皝时期。慕容氏初兴，奉晋正朔，从咸康三年到永和元年，也即337—345年，使用东晋年号。但是随着实力膨胀，慕容氏最终选择抛弃了托身东晋的政治形态。晋穆帝永和元年(345)十月，慕容皝以黑龙、白龙见于龙山为借口，停止使用晋年号，以古者诸侯即位，各称元年，采用无年号纪年，从此不再奉晋正朔[②]。

半个世纪以后，等到慕容德重建燕政权时，也采用无年号纪年：

> 隆安二年(398)，乃率户四万、车二万七千乘，自邺将徙于滑台。遇风，船没，魏军垂至，众惧，议欲退保黎阳。其夕流澌冻合，是夜济师，旦，魏师至而冰泮，若有神焉。遂改黎阳津为天桥津。及至滑台，

---

① 《晋书》，北京：中华书局，1974年，第2831页。
② 《十六国春秋·前燕录三·慕容皝下》，文渊阁《四库全书》本。第关于前燕正统观念的发展变化，参看赵红梅《前燕正统观的发展变化——兼及中原士人出仕前燕心态》，《北方论丛》2011年第6期，第74—77页。

> 景星见于尾箕。漳水得白玉，状若玺。于是德依燕元故事[①]，称元年，大赦境内殊死已下，置百官。[②]

清人李兆洛《纪元编》记南燕建立之时，年号“燕平”，称“晋安帝隆安二年戊戌改”，与《晋书》等史籍相悖，不知何据[③]。依照慕容氏多次采用无年号纪年来看，李兆洛所谓“燕平”年号似乎并不存在。慕容德在晋隆安四年称帝，改元“建平”，“燕平”或是“建平”之误。但是从隆安二年到四年，慕容德采取的无年号纪年，即元年、二年、三年。

大体而言，慕容氏采用无年号纪年，乃是舍弃了汉武帝开创的称皇帝、置年号的帝制传统，回归到秦统一之前的传统。这其中的政治与思想意涵，第一，显然有复古之意；第二，慕容氏将当时天下纷乱、列国争雄的局面比拟于春秋战国，而将自己视为群雄之一。而第二层意涵，对慕容氏而言更为重要。这里面涉及慕容氏如何看待自己，如何看待正朔所在。

慕容氏多次使用无年号纪年，目的在于建立一套适合自己的政治论述，在大国夹缝之中获得发展和扩张的机会。其中仍有未尽之意，但囿于篇幅，笔者不拟再做过多阐发。

2）西魏北周无年号纪年

关于西魏北周的无年号纪年，徐冲新著《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》第三章《西魏北周无年号纪年考》所论甚详[④]。此处似无赘述必要，笔者择其大要论之。

由于自身政治、军事实力不及北齐，文化正统又不如萧梁，宇文泰及其周边群体才更加需要以意识形态方面的努力来凝聚关陇人心，以求自存乃至进一步发展。拟《尚书》以布文诰，仿《周官》而改官制，其背后的动

---

① 所谓“燕元故事”是指慕容垂384年重建燕国时使用的年号。但慕容德并未建年号，明显与慕容垂有别，颇令人费解，存疑。

② 《晋书》卷一二七《慕容德载记》，第3164页。

③ 李崇智《中国历代年号考》，北京：中华书局，2004年，第48页。

④ 徐冲《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》，上海：上海古籍出版社，2012年，第44—65页。徐冲还依据当时的碑刻、墓志和造像记等石刻史料，展示了西魏北周无年号纪年的面貌。

力莫不在此①。徐冲认为,“无年号纪年”也可以视为“北周王朝”在正当化其皇帝权力起源的过程方面所采取的一个特别举措;《周礼》、天王与不建年号三者之间存在一种相互对应的密切关系。宇文泰跳过汉武帝创立的称皇帝、置年号传统,将自己的合法性论述奠基在更早的周朝礼仪与制度之上,这一点已为学界熟知。徐冲对无年号纪年的政治思想剖析,诚为确论。

从西魏废帝(552—554)、恭帝(554—556),北周闵帝(557—559),到北周明帝即位,也即552—559年,西魏北周采用无年号纪年。行周礼,去年号,但称元年、二年等。一直到北周明帝即位,最初仍然依《周礼》称天王,不建年号。周三年,秋八月,明帝听从崔猷的建议,遵秦汉故事,称皇帝,建年号,建元武成。所谓秦汉制度,即称皇帝、建年号。前者为秦始皇所创,后者为汉武帝所立。

西魏北周的无年号纪年,更多的是复古,依周朝制度,与慕容氏有类似之处。慕容氏采用无年号纪年,考虑的是与东晋等周边大国的关系。西魏北周恢复周代不建年号而采用王号纪年的办法,也是想以周代名器,区隔并凌驾于同时期竞争的北齐、萧梁的“秦汉制度”。唯一不同的是,慕容氏实力不济,只能在大国之间首鼠两端,而宇文泰集团则有统一天下的野心。归根结底,无年号纪年,对内宣示自己统治的正当性,对外宣示自己为正朔所在,是说明权力来源或者统治正当性的装置(mechanism)。

3) 李密称元年事

李密作为隋末诸雄之一,虽然曾叱咤天下一时,甚至令唐高祖李渊卑辞答李密之书,但是其兴也勃焉,其亡也忽焉,以至于学者鲜有关注其典章制度。《旧唐书》卷五三《李密传》记其即位为魏公云:

> 大业十三年(617)春,密与让领精兵千人出阳城北,逾方山,自罗口袭兴洛仓,破之。开仓恣人所取,老弱襁负,道路不绝,众至数十

---

① 关于北周诏诰用《尚书》体,尤其是对于苏绰所撰“六条诏书”,谷川道雄、渡边信一郎、魏斌等都有剖析,参看徐冲书,第45页注③。关于北周仿《周礼》置百官,相关研究甚多,参考徐冲书,第45页注④。

> 万。隋越王侗遣虎贲郎将刘长恭率步骑二万五千讨密，密一战破之，长恭仅以身免。让于是推密为主，号为魏公。二月，于巩南设坛场，即位，称元年，其文书行下称行军元帅魏公府。以房彦藻为左长史，邴元真为右长史，杨得方为左司马，郑德韬为右司马。拜翟让为司徒，封东郡公。单雄信为左武候大将军，徐世绩为右武候大将军，祖君彦为记室，其余封拜各有差。于是城洛口周回四十里以居之。[①]

魏徵等修撰《隋书》卷四《炀帝本纪》也记载云："庚子，李密自号魏公，称元年。"[②]唯一记载李密有年号的是欧阳修等人修撰的《新唐书》，《新唐书》卷八四《李密传》记载李密即位云：

> 让等乃推密为主，建号魏公。巩南设坛场，即位，刑牲歃血，改元永平，大赦，其文移称行军元帅魏公府。[③]

《新唐书》并未交代这个"永平"年号的史料来源。不过司马光《资治通鉴》则给出了答案，这个"永平"年号出自唐代刘仁轨的《河洛记》。《资治通鉴》卷一八六记载李密即位称元年事，与《旧唐书》、《隋书》一致，都认为李密采用的是无年号纪年。《资治通鉴考异》则云："《河洛记》云：'改大业十三年为永平元年。'今从《蒲山公传》及隋、唐书。"[④]《资治通鉴》舍弃了《河洛记》的记载而采用《旧唐书》、《隋书》等记载，是相当正确的。《河洛记》又作《河洛行年记》、《行在河洛记》、《刘氏行年记》，唐刘仁轨撰，二十卷，《资治通鉴》采信其记载多达十余条，但在李密即位的记载上，司马光等人舍弃了它有关李密"永平"年号的记载。刘仁轨(602—685)以高宗时期攻灭新罗著称，但是在李密即位的617年，刘仅仅十五岁，在李密败亡之后，

---

① 《旧唐书》，第2211页。
② 《隋书》，北京：中华书局，1973年，第92页。
③ 《新唐书》，北京：中华书局，1975年，第3680页。
④ 司马光等撰，胡三省音注《资治通鉴》卷一八三义宁元年条，北京：中华书局，1956年，第5722页。

刘仁轨才逐渐进入仕途，担任陈仓尉等下层小官。而且刘仁轨一直在李唐阵营做官，这一点比魏徵的亲身经历远远不及。魏徵本就是李密的重要幕僚，也是跟随李密入关投奔李唐的一员，作为李密政权的当事人，魏徵断然不会将李密即位的纪年方式记错，何况无年号纪年本就特殊，魏徵修撰《隋书》，记李密即位称元年而无年号，远比刘仁轨的回忆可靠。这显然也是司马光等人最终选择信任魏徵，而舍弃刘仁轨记载的重要原因。然而欧阳修等人不察，采刘仁轨之说，误以为李密即位，建元永平。而《新唐书》的记载又屡屡误导现代学人，使他们相信李密使用过永平年号[①]。

《河洛记》之后，到了安史之乱后，大约离李密建立政权已经 150 余年，唐人韩昱《壶关录》也提到李密建元永平。这样一来，记载李密无年号的包括魏徵《隋书》、贾润甫《蒲山公传》以及《旧唐书》(实际上唐代修国史及前代史都记为无年号)，记载李密有年号的是刘仁轨《河洛记》和韩昱《壶关录》。魏徵和贾润甫都是李密的核心幕僚，而刘仁轨和韩昱都是来追记。司马光在编纂《资治通鉴》时，实际上上述记载全部都看到了。《通鉴考异》征引韩昱《壶关录》者凡七处，其中义宁元年二月“李密号魏公称元年”条所引 53 字。《考异》所引《壶关录》条目，《通鉴》“不取”者三条，存异者两条，“从之”者两条。其中不取的一条，就是所谓李密建年号。司马光选择信任《蒲山公传》及隋、唐书，舍弃《河洛记》和《壶关录》的记载，除了我们分析的这些原因外，或有其他证据支持，所以司马光对李密的永平年号，采取的态度是不取，而不是存异。

《壶关录》是安史之乱后所修，距李密时代已有 150 多年，就如今人追述太平天国起事一样。而且其文文学八卦气息较浓，而对隋末的情节并不熟悉，比如说李密称“魏国公”，实际上是“魏公”，这是天差地别的。有些情节或是唐人文人所造作，然后彼此抄摘、扩大、发挥而成[②]。其所记李密檄文开首部分“魏公府上国公、元帅府左长史邴元真”，颇有问题。第

---

① 比如黄惠贤《李密洛口政权兴衰述评》，《江汉论坛》1985 年第 6 期，第 64—68 页。

② 对《壶关录》的史料价值分析，参看陈光崇《读〈壶关录〉札记》，《古籍整理研究学刊》1994 年第 5 期，第 5—7 页。但是它的是李密建政 150 多年后的追述，很多情节颇可存疑，史料价值不能高估，尤其是不能动辄以其所记否定更早之前官私记载的可靠性。

一，误以邴元真为左长史；《隋书》和《旧唐书》都记载，李密称魏公之后，“其文书行下称行军元帅魏公府，以房彦藻为左长史，邴元真为右长史”。这些人是魏徵等人的同事，不可能记错。《壶关录》这道檄文却将邴元真称为左长史，显然违背史实。第二，李密文书行下称“行军元帅魏公府”，而壶关录仅称“魏公府”；第三，魏徵等人明明记翟让为“东郡公”，而《壶关录》称其为“上国公”——其称李密为魏国公，显然对当时官制不熟悉。如果李密有年号，按逻辑就应该像窦建德、王世充的年号那样，会被记载下来。甚至当时一些小的割据势力，其年号都记下来的，为何不记李密的呢？魏徵等人是李密亲近的幕僚，对于其是否建年号，应该有绝对发言权，这从逻辑上也堵死了其他可能性。这正是司马光也选择相信李密没有建年号的根本原因。

李密在大业十三年二月“即位，称元年”，其背后的政治传统和思想意义颇为深刻，大有决发之必要。简而论之，李密称魏公，号元年，乃是上承北周历数，而将隋朝认定为伪。李密称元年的政治思想意涵，反过来也佐证了李密确实采用过无年号纪年，而非使用“永平”年号。

李密即位，称元年时雄心勃发，存灭隋之志，甚至作书移郡县列隋杨十大罪状，痛斥隋杨窃取北周政权，“隋氏往因周末，预奉缀衣，狐媚而图圣宝，胠箧以取神器。及缵承负扆，狼虎其心，始曀明两之晖，终干少阳之位”，并论述自己乃天命所归，正朔所在：

> 魏公属当期运，伏兹亿兆，躬擐甲胄，跋涉山川，栉风沐雨，岂辞劳倦。遂起西伯之师，将问南巢之罪，百万成旅，四七为名，呼吸则河、渭绝流，叱咤则嵩、华自拔。①

这篇文诰相信出自李密文胆祖君彦之手。李密在这其中被描述为类似周武王的形象，要“起西伯之师，将问南巢之罪”。在这篇文诰中，不止一处将李密讨伐隋杨与周武王伐纣相比拟：

---

① 《旧唐书》卷五三《李密传》，第 2212—2217 页。

> 今者顺人将革，先天不违，大誓孟津，陈命景亳，三千列国，八百诸侯，不谋而同辞，不召而自至。轰轰隐隐，如霆如雷，彪虎啸而谷风生，应龙骧而景云起。我魏公聪明神武，齐圣广渊，总七德而在躬，包九功而挺出。周太保、魏公之孙，上柱国、蒲山公之子。家传盛德，武王承季历之基；地启元勋，世祖嗣元皇之业。笃生白水，日角之相便彰；载诞丹陵，大宝之文斯着。加以姓符图纬，名协歌谣，六合所以归心，三灵所以改卜。[①]

所谓“大誓孟津”、“八百诸侯”、“武王承季历之基”、“文王厄于羑里”等，均是将李密描述为周武王。

李密所在的家族，是宇文泰所构建的关陇集团的几个核心家族之一。北周、隋杨、李唐诸政权，都由这几个核心家族建立。李密在隋代就以才兼文武，志气雄远闻名。从祖君彦的文诰中，我们可以读出两层意思：第一，隋杨窃取于北周政权，且已丧失天命；第二，我李密乃“周太保、魏公之孙，上柱国、蒲山公之子”，也是关陇集团的核心阶层，我才是关陇遗产的合法继承者，所谓“家传盛德，武王承季历之基”。

北周依《尚书》以布文诰，仿《周官》而改官制，甚至舍弃年号采王号纪年，是用复古的方式论述自己统治的合法性。北周统治期间，宇文泰被追赠为“周文王”，从史料中可以清晰地窥见北周极力树立宇文泰“周文王”形象的努力[②]。我们不敢妄言李密将自己描述为“周武王”是为了上承宇文泰的“周文王”形象，但是李密将自己打扮成北周遗产的继承者的心态，从这篇文诰中昭然若揭。李密“即位，称元年”，在这样的政治思想和历史背景下，就非常容易理解了。不建年号，正是李密继承周制，与隋杨争夺政治合法性运动之一环。

也许正是由李密不建年号、以复兴周制为号召，王世充在与李密的战争中，屡屡打起周公的旗号，行釜底抽薪之策，并最终击败了李密。《资治

---

① 《旧唐书》卷五三《李密传》，第2212—2217页。

② 参看徐冲《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》，第55—65页。

通鉴》对此记载颇详：

> 密破宇文化及还，其劲卒良马多死，士卒疲病。世充欲乘其弊击之，恐人心不壹，乃诈称左军卫士张永通三梦周公，令宣意于世充，当勒兵相助击贼。乃为周公立庙，每出兵，辄先祈祷。世充令巫宣言周公欲令仆射急讨李密，当有大功，不即兵皆疫死。世充兵多楚人，信妖言，皆请战。①

王世充宣称周公托梦，灭亡李密，甚至为周公立庙，每次出战之前，都向周公祈祷，并让巫师假传周公之令，攻讨李密。从某种意义上说，王世充把周公和楚巫结合的做法，是非常成功的，可以起到煽动各种社会阶层的效果。上可以破除李密承周的天命，下可以煽动无知的兵徒。

李密的灭隋之志，随着战事的失利而灰飞烟灭。武德元年，面临宇文化及大军北上的局面，李密接受了隋皇泰主的招安。笔者相信，应该就在此时，李密去元年年号，放弃直接灭隋的计划，转而与隋朝残余政权暂时合作。之后李密迅速败亡，这段具有深刻思想背景的“称元年”细节，也就湮没在历史长河中，仅存只言片语，可谓是宇文泰以《周礼》改造关陇集团的余绪。

四、无年号纪年的实质和肃宗的复古理想

天文历法对古人而言，不仅仅有编定时政的功能，还包含一套文化、信仰上的意义。这一点已经毋庸置疑。但是无年号纪年的实质到底是什么？其实就是周代的“王号纪年”。王号纪年的办法是从帝王即位之年算起，每一帝王只改一次元，直到去位。史书记载时则连帝号合称，如周宣王元年、二年，鲁隐公元年、二年等。帝王死后，改用新即位帝王的年次纪年，仍称元年、二年。如周宣王四十六年后幽王即位，父改称元年、二年。

---

① 司马光等《资治通鉴》卷一八六武德元年九月癸丑，第5811页。

“周宣王元年”、“鲁隐公元年”等是他们死后的称呼，是史书记载的称号，他们在位时，只称元年、二年，并无数字与帝号连称者。

“年号纪年”由汉武帝创立[①]，和秦始皇创立的皇帝称号，合称“秦汉故事”；而“王号纪年”是秦汉传统之前的周代传统，有的叫做“春秋列国故事”。王号纪年对中古时代的政权和君主，到底有什么意义，从琐碎的史料中我们或可窥见一二。

第一，王号纪年的出现，都发生在诸雄逐鹿中原之际，天下未定。比如十六国时期的慕容氏、西魏北周的宇文氏、唐末的李密乃至安史之乱中的肃宗。他们都面临着天下分崩离析，存在强大竞争对手的局面。这些政权或者君主，或视自己为诸雄中的一员，或以统一天下的周文王（宇文泰）、周武王（李密）自命，视群雄逐鹿的局面为春秋列国时代，自己则肩负统一天下、革故鼎新的开创或中兴伟业。

第二，或许更为重要的，王号纪年与历史上理想的周朝联系在一起，采用王号纪年，乃存复古的企图，恢复周朝文物制度，以周朝的装饰之具，证明自身统治的合法性。宇文氏建国为周，武则天建国为周，都有这样的意涵，不过武则天仅仅使用周正，废唐正朔，并没有采用王号纪年。宇文氏则在闵帝之前，甚至采用王号纪年，并去皇帝称号，改称天王。肃宗去年号、改正朔，也正是存有此意。笔者下文中结合具体史料，对此进行剖析。

首先我们需要解释两个问题：第一，肃宗去年号，只称元年，是否是谦逊之意，毕竟在去年号的同时，肃宗也去了尊号；第二，肃宗去年号之后采用的王号纪年，到底在多大程度上被民间采用。上元二年九月肃宗的《去上元年号大赦文》云：

> 欲垂范而自我，亦去华而就实。其“乾元大圣光天文武孝感”等尊崇之称，何德以当之？钦若昊天，定时成岁，春秋五始，义在体元。

---

① 武帝采用年号纪年，实际上并不是始自元鼎四年，而应当是太初元年，参看辛德勇《重谈中国古代以年号纪年的启用时间》，《文史》2009年第1期，第1—36页。

惟以纪年，更无润色。至于汉武，饰以浮华，非昔王之茂典，岂永代而为则。三代受命，正朔皆殊，宗周之王，实得天统。阳生元气之本，律首黄钟之尊，制度可行，叶用斯在。自今已后，朕号唯称皇帝，其年但号元年，去上元之号，其以今年十一月为天正岁首，使建丑建寅，每月以所建为数。……唐虞之代，肇有九州，王者所都，文无异制。其京兆府、河南府、太原府三京之号宜停，凤翔先为西京，亦宜准此。①

从这一文诰来看，毫无疑问，肃宗去年号、改正朔，乃"宗周"改制，甚至废四京之号，显然也是复古的思想在起作用。然而他也去掉了"乾元大圣光天文武孝感"等尊号，自称无德以称之。但是，肃宗此举绝非自谦，其去年号、改正朔之时，正是其"中兴"大业进入佳境，而玄宗势力显著萎缩的时候。这些举动，实际是肃宗张扬之表现。

《旧唐书》卷三六《天文下》"灾异编年"条记肃宗去年号、改正朔云：

〔上元〕二年七月癸未朔，日有蚀之，大星皆见。司天秋官正瞿昙谍奏曰："癸未太阳亏，辰正后六刻起亏，巳正后一刻既，午前一刻复满。亏于张四度，周之分野。甘德云，'日从巳至午蚀为周'，周为河南，今逆贼史思明据。《乙巳占》曰，'日蚀之下有破国'。"其年九月，制去上元之号，单称元年，月首去正、二、三之次，以"建"冠之。其年建子月癸巳亥时一鼓二筹后，月掩昴，出其北，兼白晕；毕星有白气从北来贯昴。司天监韩颖奏曰："按《石申占》，'月掩昴，胡王死'。又'月行昴北，天下福'。臣伏以三光垂象，月为刑杀之征。二石歼夷，史官常占。毕、昴为天纲，白气兵丧，掩其星则大破胡王，行其北则天下有福。巳为周分，癸主幽、燕，当羯胡窃据之郊，是残寇灭亡之地。"明年，史思明为其子朝义所杀。十月，雍王收复东都。②

---

① 《全唐文》卷四五，第 496—497 页。
② 《旧唐书》，第 1324—1325 页。

上元二年七月，发生了日蚀，大星皆现。瞿昙谍引述甘德和李淳风的《乙巳占》指出，日蚀之下有国家灭亡，而这个方位是在周地，周为河南，即当时史思明所据之地。也即史思明伪政权行将灭亡。《旧唐书》紧接之后即记载九月肃宗去年号、改正朔，可见这两件事情之间存在某种关联。就在肃宗此举之后数日，再次发生“月掩昴”的天象。所谓“月掩昴”是中古时期频繁出现而又非常重要的一种天象[①]。昴为胡星，所以月掩昴，预示着胡王将死，胡人将败。而且，根据司天监韩颖的判断，这一天象对应的分野也是周地，也即史思明所盘踞的洛阳。一事（月掩昴、分野在周）、一占（大破胡王）、一验（史思明为其子所杀），完美地从星占学上解释了公元762年阴历九月到来年的政治大势。

从《旧唐书》的叙事来看，762年7月、9月发生的天文灾异（乃洛阳史思明的灾异，且是长安肃宗之瑞祥，所以史书所记灾异，并非全然是坏事），和9月份肃宗的改正朔、去年号是相关的。或可想象，史思明盘踞洛阳，肃宗是否将自己和周公东征相比附？不过这仅仅是笔者的妄测，毫无史料基础，而仅能以心同此理来揣度。

肃宗去年号、改正朔并非谦让之举，还可以从当时的政治军事形势得到验证。上元二年三月，史思明为其子史朝义所杀，此后安史叛军基本转入守势。在平叛大局已定的情况下，肃宗着手整顿唐军内部，在上元二年相继派遣了一些中央系统的文武官员到各地任节度使，同时又撤换了一些边将出身的节度使，包括以宗室或文职出身的李国贞、邓景山等取代李光弼等边将，指挥绛州行营、河东等唐军主力，防止新的离心力量出现。“八月辛巳，殿中监李国贞都统朔方、镇西、北庭、兴平、陈郑、河中节度使。”九月份，就发生了肃宗去年号、改正朔的举动。“元年建子月癸巳，曹州刺史常休明及史朝义将薛崿战，败之。己亥，朝圣皇天帝于西内。丙午，卫伯玉及史朝义战于永宁，败之。己酉，朝献于太清宫。庚戌，朝享于

---

① 关于昴为胡星，参看胡鸿的细致梳理，胡鸿《星空中的华夷秩序——两汉至南北朝时期有关夷狄的星占言说》，《第六届中古史青年学者联谊会论文集》，2012年，第194—208页。

太庙及元献皇后庙。建丑月辛亥，有事于南郊。”[①]可知肃宗在之后还采取了一系列的礼仪祭祀来强化自己的改制，比如朝见玄宗、朝献于太清宫、朝享于太庙及元献皇后庙、南郊祭天等。

不过值得指出的是，肃宗整顿军队、恢复中央权威的计划进展并不顺利。在其高调地调整军事将领职务，将郭子仪、李光弼等人调离朔方等军，并以中央文官和宗室取代后，导致河东军和绛州行营兵变，甚至将肃宗任命的李国贞等将领杀死。肃宗只好妥协，比如在绛州行营部分，任命朔方军的老长官郭子仪出镇，收拾人心[②]。不过这一切，都发生在其雄心壮志去年号、改正朔之后的次年。

肃宗采用王号纪年，或者无年号纪年，不但在官方史料文献中屡见，而且在民间也被使用，比如 1995 年 4 月出土于西安东郊灞桥区官厅村的《大唐故永王第二男新妇河东郡夫人宇文氏墓志铭》，刊刻于唐肃宗元年 (762) 四月。石质，志文 17 行，满行 10 至 20 字不等，行书，吴通微撰，陈国公李倩书。志文云：“芳春早暮，积善无征，隙驷不留，魂香靡效。以元年建卯月卅日夭于内宅，时春秋廿四矣。即以其年建巳月廿一日葬于京兆府万年县滋水乡原，礼也。”[③]这里的“元年建卯月”，就是肃宗去年号之后的计历方法。建卯月即原来唐历的二月，用今天阴历的说法是公元 763 年阴历二月。但是用肃宗的王号纪年和建子正历法，则是建卯月，或者四月。

又 1955 年在西安东郊韩森寨地区，石藏西安碑林博物馆的《唐故薛突利施匐阿施夫人墓志铭并序》记载墓主云：“元年建卯月十八日染疾，终于布政里之私第，春秋卅有八，以其年建辰月五日迁厝于万年县长乐乡之原。”[④]此墓志并未冠以年号，以致在断定此墓志的卒葬年份上出现矛盾，如《西安碑林书法艺术》所附西安碑林藏石目录、《隋唐五代墓志汇编》及

---

① 《新唐书》卷六《肃宗本纪》，第 164 页。

② 黄寿成《唐肃宗时河东朔方兵变事探索》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版）2004 年第 6 期，第 76—80 页。

③ 景亚鹂《西安碑林藏唐〈宇文氏墓志〉考释》，《考古与文物》2007 年第 6 期，第 93—97 页。

④ 志文参看《全唐文补遗》第二辑，西安：三秦出版社，1995 年，第 565 页。

《文博》1984 年第 1 期载贺梓城《唐王朝与边疆民族和邻国的友好关系》等，均将其断在景云元年(710)；而《中国考古学研究》二集载孙秉根《西安隋唐墓葬的形制》一文则将其定于大历元年(766)；周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》上元 003 将此墓志系在“上元”年号之下[①]。周晓薇已经正确地指出，这里的“元年建卯月十八日”及“建辰月五日”，应该是指肃宗元年(762)[②]。

以肃宗无年号或者王号纪年的墓志还有《唐右金吾郎将马君夫人敦煌令狐氏墓志铭》(《唐代墓志汇编续集》仪凤 002)，根据墓志，令狐氏“以上元二年七月廿二日终于私第……以元年建子月廿一日厝于岐山阳遂乡之三畤原，礼也。”《唐代墓志汇编续集》将这方墓志系于仪凤元年，则显然误以这里的上元二年是高宗的上元二年[③]。

综上所述，可知当时去年号和建子正在民间影响颇广，并非仅限于政府或者中央层面。可以揣度，肃宗王号纪年在当时有相当广泛的认知度，或许臣民对其中的政治意涵也有所体会和认识。

应该指出的是，所谓“三正”，即夏建寅、殷建丑、周建子的理论，实际上是汉代以后的经学家构建出来的。周人建子之说，应该是春秋中后期以后的事情，《左传》文公之前部分，当说到“王正月”的时候，绝大多数都是建丑，有时建子，偶尔建亥。一直到文公中期以后，以子月为岁首才逐渐成为主流。这可能和春秋以后以土圭法测日影掌握太阳行径日益精确，最终找到冬至点的进步有关。冬至所在之月，正是子月[④]。

中国国历史上除秦及汉太初以前用亥正外，虽两千余年基本上用夏历寅正。历史上改正朔的例子并不多，除了肃宗之外，比较有名的是王

---

① 周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》，上海：上海古籍出版社，2001 年。

② 周晓薇《〈唐故薛突利施匐阿施夫人墓志〉卒葬年份考》，《文博》1997 年第 4 期，第 57—58 页。

③ 后两方墓志为夏婧提供信息，谨致谢意。

④ 闻南馨《驳“三正论”》，《重庆师院学报》1984 年第 4 期，第 63—67 页。江晓原引钱宝琮之说，指出“从今天看来，对‘三正’之说最合理的解释，是将三种不同岁首看作‘是春秋战国时期不同地域的历日制度，不应看作是三个王朝改变正朔的故事’”。《天文志》，陈美东主编《中华文化通志 · 科学技术典》，上海：上海人民出版社，1998 年，第 18—19 页。

莽、魏明帝曹睿和武则天。其中王莽和曹睿都是改用建丑月，而武则天和唐肃宗是改用建子月。这其中的意涵截然不同。

王莽建立的“新”朝，改用建丑月，即夏历十二月为岁首，同殷历。改夏历十二月为正月，正月为二月。自王莽始建国元年(8)十二月，至后汉淮阳王更始元年(23)十月莽亡，前后十六年改用建丑月为岁首。魏明帝曹睿青龙五年(237)三月改元景初，改用十二月为岁首，同殷历，改青龙五年三月为景初元年四月。建丑，即承袭殷商的历法。曹睿因为黄龙出现，以为魏得地统，以建丑为正。笼统而言，王莽、曹睿都以自己替代了汉朝的正统和天命，所以改正朔的时候，将汉朝的建寅夏历，改成建丑殷历[①]。这其中仍有剩义，不须在此赘述，待相关学者留意。值得指出的是，为了表明不同于汉朝，王朗甚至建议魏明帝把年号去掉，不过最后魏明帝没有接受他的意见：

> 魏明帝初，司空王朗议：“古者有年数，无年号，汉初犹然。或有世而改，有中元、后元。元改弥数，中、后之号不足，故更假取美名，非古也。述春秋之事，曰隐公元年，则简而易知。载汉世之事，曰建元元年，则后不见。宜若古称元而已。”明帝不从。[②]

相比于武则天和肃宗的改正朔，包括肃宗的去年号，都带有强烈的“宗周”色彩。武则天建立的新王朝就是“周”朝。关于武则天托“周”改制，研究甚夥，不须赘述。仅仅从历法上讲，周正以十一月朔为正朔，取代了唐以一月朔为正朔。用周正，必崇周，改国号，以唐为周。以周为天统，用周正，必改变唐待以客礼的“宾”与“恪”，所谓“二王三恪”。武则天以周、汉之后为二王后，舜、禹、成汤之后为三恪，对虞、夏、殷、周、汉五代天子的后裔都礼待如宾，符合“古者建国，有宾有洛”的古训。唐以北周、隋后裔为“二王”后，因隋承北周，唐承隋，唐以周、隋为正统，故以周、隋后裔为“二王”。武则天改正朔以周为天统，冒认周文王为始祖，以国家正统承

---

① 刘乃和《中国历史上的纪年》,《文献》1983 年第 3 期，第 234—255 页。
② 梁沈约《宋书》卷一四《礼一》，北京：中华书局，1974 年，第 333 页。

自姬周之天统[①]。

笔者前文提到，“三正论”是后人的附会，战国时期各自称王，历法也各不相同，齐鲁尊周，以子月为岁首，三晋与楚，以寅月为岁首，秦历托名“颛顼”[②]。可知，早在春秋列国时期，以子月为岁首，就是尊周的标志。这一思想传统直到唐代，从未断绝。

由于史料有限，我们无法揣度，在时局动荡的转折时代，肃宗采取“奇异”的去年号、改正朔等意识形态宣传到底是怎么样的心理。在公元763年也即(肃宗)元年建巳月甲寅，玄宗驾崩，11天以后，乙丑，肃宗诏皇太子监国，以地方献宝为名，“大赦，改元年为宝应元年，复以正月为岁首，建巳月为四月”。第二天，丙寅，闲厩使李辅国、飞龙厩副使程元振挟太子铲除张皇后势力，肃宗驾崩于长生殿[③]。

这短短12天之内发生的事件令人眼花缭乱。改元年为宝应元年的事情就发生在肃宗驾崩的前一天。很难相信对此事肃宗仍然有行动能力或者决策能力。废黜肃宗的“革命”措施，重新定立年号等举动，很大可能是出自后来的追加或者李辅国等人的操弄。“宝应”年号，如果乙丑日肃宗依然在世，他也仅仅只用了一天。中国传统政治斗争始终弥漫着阴谋、暗杀的迷雾，我们无法得知到底在一天之中发生了什么样的事情。但是毫无疑问的是，我们难以接受肃宗毫无征兆地废除自己一手打造的意识形态。不过也有可能，在玄宗死后，肃宗顿感无须再行“革命”之事，突然想向旧传统复归[④]。

五、余　　论

到底采取年号纪年或者王号纪年，或者究竟采用子月、丑月，还是寅

① 以上关于武则天改“二王三恪”的观点，参看孙正军《二王三恪所见周唐革命》(未刊稿)。

② 闻南馨《驳“三正论”》，第63—67页。

③ 《新唐书》卷六《肃宗本纪》，第165页。其他史料记载相同。

④ 肃宗《改元宝应赦文》云：“上天降宝，献自楚州。神明告历数之符，合璧定妖灾之气。总集瑞命，祗承鸿休，因以体元，叶乎五纪。其元年应改为宝应元年，建巳月改为四月，其余月并为常数，仍旧以正月一日为岁首。”《全唐文》卷四五，第500页。

月为岁首，以现在科学主义的看法，仅仅是一个纯粹的自然问题，不应有更多的歧义。但是对于中古时代的政治家、思想家，乃至被统治的普罗大众而言，这却是一个有关权力合法性的重大政治问题，事关政权之生死存亡，有着特别重要的政治意义。

纪年方法与上古的政治传统和遗产相联，与上天赋予的政治合法性（天命）相关，不论是强调自己取代前朝的合法性，还是强化自己对同时期其他政权的正统性①，还是凸显君主本人肩负革故鼎新的开创（或中兴）使命，都不可避免地面临着，从各种理论来解释自己在时间长河中的角色和地位。从根本意义上说，历法之所以成为中古时代重要的意识形态宣传工具，是因为其与时间的密切关系。一个政权或者君主，必须说明自己在时间（历史、现实、未来）里的角色（必然性、神性、异相、自然）。在中国中古时期，这种说法是：历法应该合阴阳之数、谶纬之言、经典之说。然而以古今中外的历史和现实衡量，人类在维护暴力政权的合法性方面，似乎并未有显著的区别。

---

① 雷戈认为三代正朔所强调的合法性其针对点主要是被取代的前朝，至中古始发生变化。正朔所代表的合法性重心，由针对前朝转向针对他国，参看雷戈《正朔、正统与正闰》，《史学月刊》2004 年第 6 期，第 23—31 页。

附录

动物异象与中古政治

——评陈怀宇《动物与中古政治宗教秩序》

陈怀宇先生著《动物与中古政治宗教秩序》(上海古籍出版社 2012 年 5 月版)一书,探讨动物与中古时期政治宗教秩序的关系。所谓"政治宗教秩序",盖作者所谓"社会政治秩序"和"佛教内部秩序",一为世俗世界的秩序,一为神圣领域的秩序,而两者又密切相关,彼此影响,共同构成了中古世界的政治、宗教、社会的重要面相。正如作者在谈到"律虎"称谓的源头时强调的那样,"这可以说是中古时期佛教学者将维护社会政治秩序和维护佛教内部秩序对应起来的一种认识"(第 256 页);在谈到动物作为装饰和符号象征时,作者也指出,"在政治生活中"和"宗教生活中",狮子、老虎都对塑造世俗和宗教权威具有重要意义(第 34 页)。将世俗秩序和信仰秩序一同纳入考虑,反映了作者长期以来对中古佛教寺院秩序(尤其是戒律)[①]和中古世界宏观历史走向的关注。正如本书最后所附两节总结,一为"跨文化视野中的中世纪",一为"政治和宗教史上的人类与动物关系",力图从更加宏大的历史语境和理论脉络中理解动物在中古时代宗教、政治秩序中的角色和意义。下文中笔者围绕此书在理论方法、思想意义以及具体研究等方面,论述其对中古史及佛教研究的意义,自己的一些想法也附在其中。

此书或是第一本突破人类社会的框架,将注意力放在人类社会以外空间和界域的中文专著。早期汉学家已经关注动物与中国宗教信仰的关系,

---

① 有关中古时期寺院主义的研究,作者已出版专著,参看 *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China*, New York: Peter Lang, 2007.

高延(J. J. M. de. Groot, 1854 - 1921)在其《中国宗教体系》(*The Religious System of China*)中花了大量的篇幅论说动物与信仰、巫术、风俗的关系。但是直到目前,相对西方对于宗教与动物关系的丰富撰述,中国中古时期动物在宗教和政治中的角色和意义并未被有力阐发。在中国上古史中,动物作为人神沟通的媒介的功能及其在祭祀中的角色,被广泛讨论[①]。然而,有关动物与中古佛教之间的相互关系的研究仍多侧重于素食和放生的主题。道教神仙与特定动物的关系,也零星地被讨论。但是动物在中古宗教中的意义,远超于此。

全书分为六章,分别讨论了中古时期佛教动植物分类、南北朝隋唐佛教文献中十二生肖的变迁、中古佛教僧侣与老虎的关系、中古佛教人物名号变迁与动物的关系、中古时代作为王权装饰与象征的猛兽、中古圣传所见九龙吐水之源流。在这些章节中,作者突破了之前素食与放生的主题以及在经济活动层面讨论动物的模式,围绕动物的符号与象征意义,力图阐发动物在塑造宗教和世俗的认同(identity)、权威(authority)、秩序(order)中的角色和作用。

动物在宗教叙事中出现,往往与传教有关,是为了宣扬宗教教义以及树立高僧的神圣形象。动物是显示神意的工具,扮演了神祇构建其身份认同的重要角色(第 62 页)。在中古时代高僧与猛虎的关系中,就有许多类似的叙事,比如《高僧传》卷一〇记释昙始被拓跋焘投给猛虎,猛虎却潜伏不敢接近。而当道教天师接近虎栏,猛虎立刻鸣吼。这类故事显然是佛教为了抬高僧人神通而贬低道士之作。而道教叙事中则有众多佛教和尚被猛虎吃掉的故事。作者认为,中古时期,高僧降服猛虎被看成佛教高僧的主要本领。甚至出现了高僧为动物授菩萨戒的叙事。《弘赞法华传》中记载以特定经书感化老虎,这与起死回生的叙事传统具有类似的功能[②],即让人们相信特定

---

① 比如胡司德(Roel Sterckx)的研究,参看 *The Animals and the Daemon in Ancient China*, Albany: State University of New York Press, 2002.

② 关于中古时期佛教起死回生叙事模式,参看 Stephen Teiser, "Having Once Died and Returned to Life: Representations of Hell in Medieval China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.2, 1988, pp. 433 - 464.

经书的神力，抄写诵读不但带来功德，而且能够起到护佑的效果。

就佛教的宇宙观（cosmology）和生命观（views of life and afterlife）而言，动物与人类社会一样，都在六道或五道轮回之中。轮回和业报的观念为人类世界和动物世界的沟通提供了思想和理论环境。高僧与老虎的沟通也是与六道众生的沟通，从理论上说，与人类的沟通并无二致。高僧既可以感动人类，也可感化降服猛虎。在西方中世纪宗教传统中，由于基督教的教义将人类与动物完全区分开，因而人类空间与自然空间也被分割开来，自然空间往往被看作是人类空间拓展的对象。而佛教并不将自然空间视为僧人征服的对象，僧人与动物的关系始终是在同一场域中完成（第 158 页）。老虎是六道众生之一，作恶者死后转世为虎是恶业导致的自然结果。这种描述在佛教文献中屡见不鲜，舍身饲虎和转世轮回为虎都是中古佛教文献的鲜明主题。驯化猛虎是为了止杀，为防止猛虎伤害他人的性命，救人一命则有功德。防止猛虎杀人的同时也拯救了猛虎，让虎免于杀生、积累恶业，这就同时拯救了人道和畜生道的众生（第 195 页）。

动物作为符号和象征，在树立宗教和世俗权威中扮演了重要角色，比如作者重点探讨的狮子和老虎。狮子作为佛陀的象征，在佛教流行区域应是共识。僧人以狮子吼击退外道，登上讲坛被称为升狮子座。阿育王在鹿野苑树立的纪念佛陀的石柱头上刻上狮子，四头立狮面向四方；北魏洛阳永宁寺，正南门之后的夹门以四力士、四狮子作为装饰。在中古的佛教艺术中有以狮子攻击水牛来比喻佛陀弟子摧伏外道的场景，比如在敦煌绘画作品如莫高窟第 146、196 窟斗法图以及法国伯希和藏品中的纸画 P. 4524中，就通过狮子攻击公牛来描绘佛陀弟子舍利弗战胜外道牢度叉的故事（第 247 页）。作者指出，在东南亚和东亚，老虎在与政治和宗教关系中，重要性远高于狮子（第 279 页）。汉唐之际的中国，作为政治权威和权力象征的动物，最重要的是老虎。在第四章中，作者讨论了狮子和老虎在树立高僧宗教权威中的作用；在第五章中，则主要围绕虎贲及虎在汉魏政治中的作用，梳理了南北朝到隋唐时期虎作为世俗政治权威象征的脉络。作者指出，中古时期，南下胡族文化与动物的关系值得重视。羯胡石虎改虎头为龙头装饰，或许反映了石虎从部落首领到中原政权统治者角色的变化，进一步

而言,可能反映了一种从胡化到汉化的思想意识(第287页)。

汉化的思想几乎贯穿全书。作者重视不同传统与文明的互动关系,比如他指出,道宣的动植物分类反映了其分类方式与天竺传统动植物分类的差异(第97页);狮子是早期佛教的中心动物,而虎处于边缘位置。但是到了中国中古时期,虎乃中心动物,而狮子不产于中国,自然被边缘化。在中亚粟特片吉肯特的壁画中,四位婆罗门唤醒狮子的故事被描绘成三位婆罗门唤醒老虎。作者揣测,这或是汉文传统的影响(第212—213页)。早期名号带狮子的僧人,有些来自天竺,有些来自中亚,多半出身高级种姓,文化造诣较深。在古代印度文化中,虎作为名号远不如狮子那么流行和普遍。但是在唐代,出现了"律虎"的称号,后来又相应出现义虎、义龙等美称。这与早期佛教僧人多以狮子为称号不同,反映了中国佛教在以动物象征高僧上的特色,也表明这是中国僧人以中国虎取代印度狮来寄托其对中古高僧理想形象的想象与塑造;早期汉文译经《大集经》中出现的十二生肖被译成汉文的过程中,狮子的位置为虎取代。十二兽的身份,从早期佛教的菩萨化身变为中国佛教中精魅的化身。

印度传统和中亚传统在许多方面紧密相连,但是又有显著的区分。佛教从印度作为一个地方信仰传播进入中亚贵霜地区,与当地信仰和文化传统相融合,发展出了新的特点和面相,包括弥勒信仰、佛像的出现、阿弥陀信仰等。甚至有学者认为大乘佛教就是这种融合的结果。中国接受的佛教,多半并非从印度直接传入的版本,而是在中亚地区经过改造后的形式。就动物而言,南亚地区狮子并不常见,其王权的意涵和象征意义,多半应是西亚和中亚的影响。中文中的"狮子"一词来自龟兹语"secake",根据蒲立本(E. G. Pulleyblank)、贝利(H. W. Bailey)等人的研究,该词出自古代伊朗语。狮子在中亚常常是王权的象征,龟兹王为鸠摩罗什做金狮子座,陈寅恪谓王待罗什以王礼。作者认为在古代南亚地区,狮子与王权联系在一起,佛陀出身王族,很容易让人接受狮子象征佛陀尊贵地位的观念。值得注意的是,其实佛陀的王室血脉很可能是后代附会敷衍而成,只见于较晚的佛教文献中,其真实性相当值得怀疑。

在第六章讨论描述佛陀出世时九龙吐水的叙事主题中,作者经过梳

理不同的叙事传统，指出这一主题根本是汉文化影响下的产物，是中国制造。它不存在于早期佛教文献中，而是早期佛教文献在汉译过程中出现的新说法。在梳理了早期佛教文献中的龙（nāga）如何进入汉文中变成汉文化的龙，佛传中常见的二龙如何被竺法护在《普曜经》的翻译过程中改造成九龙之后，讨论了其被道教借用来，及如何进入唐代政治话语中用于天子出世的修饰语。作者认为，所谓九龙吐水的主题，乃竺法护基于中原地区九龙作为王权尊贵象征而将其引入到佛典翻译的。竺法护选择九龙替代二龙应该是出于弘法的目的，因为在当时的文化、政治语境下九龙比二龙更为尊贵，从而更能体现释迦太子天下地上唯我独尊的地位和形象。九龙至少在后汉以来已经成为皇权的象征了，后汉三国时期洛阳的皇宫已经有九龙殿，而竺法护的《普曜经》发明的九龙吐水可能受到洛阳九龙殿作为象征皇室地位的建筑的影响，后来法护发明的九龙吐水又成为北魏瑶光寺九龙吐水建筑的思想基础（第 341 页）。

Alan Bleakley 认为动物出现在人类的三层经验之中：生物的经验（真实的、自然的动物）、心理的经验（个人的文化的想象中的动物）、概念的经验（象征、文献书写、象征符号）[①]。此书也认为，动物和僧人的互动，反映了佛教实践者的现实的、真实的经验，也反映了其心理想象的经验，同时也是理论认识与书写的经验。这三个层面共同塑造了动物在中古佛教社会中的意义（第 151 页）。在作者讨论的动物中，既有现实的动物比如老虎，也有想象中的动物，比如龙。而狮子，实际上一直处于真实与想象之间的位置。张光直将商周时期青铜器上装饰用的动物分为两类，即真实世界中的动物和想象中的神秘动物。实际上，“想象”的动物，从来都在中古宗教信仰与实践中扮演着重要的角色。龙、凤凰、金翅鸟、麒麟等，尽管并不存在现实中，但是却存在于当时的僧俗思想意识中，进而影响了他们对世界的认识和实际反应。从这种意义上说，尽管现代理性与科学否定了这些神秘动物的存在，但是不能因此否认或者低估由于中古时期

① Alan Bleakley, *The Animalizaing Imagination: Totemism, Textuality, and Ecocriticism*, New York: St. Martin's Press, 2000, pp. 38 - 40.

人们相信此类动物存在而对信仰世界和世俗世界产生的深刻影响。

中古时期,动物在宗教和世俗秩序中的角色非常复杂,内容又极其丰富。由于篇幅限制,本书重点讨论了老虎、狮子、龙等动物。正如作者自己所言,很多重要的动物均未能在书中涉及,比如鹿、猿、大象、金翅鸟等。虽然本书主要处理佛教文献,但所考虑的问题溢出佛教之外,试图讨论宗教研究领域的一般性问题。比如作者指出,佛教中的金翅鸟(Garuda)、中国传统文化中的凤凰、希腊—基督教文化中的 phoenix 在形象和象征意义上十分接近。但是囿于篇幅,本书并未展开论述。实际上,除了在动物种类上仍大有潜力可挖之外,将动物与政治宗教秩序的关系纳入到整个的中古时期的思想世界和知识世界语境内进行讨论,也就显得非常必要。政治文化是一个复杂的体系,涉及政治参与者和构建者的政治知识、信仰、道德,以及政治参与者与构建者对制度、礼仪的理解和认同,同时他们的政治知识、信仰和道德与政治文化中所出现的符号、象征、概念联系在一起,即这些参与者对这些符号有一定的理解,这些符号既包括名号,如各类称号、名字,也包括服饰、装饰、图像、符号(icons),甚至身体动作、姿势(bodily postures and gestures)。那么在中古时期,除了道教和佛教之外,与今文经学相联系的纬学思想依旧占据重要的地位,也是当时政治文化体系的一部分。可以说,天人感应、五德终始学说在宋代人文主义兴起之前,依旧是中古时期重要的意识形态,对构建政治秩序发挥着重要的作用,而且对信仰世界也关系重大。以祥瑞灾异学说而言,其对佛教叙事传统,影响深远。比如汉唐时代,“凤凰来翔”被认为是太平之瑞[①]。在佛教中,迦旃邻提鸟则被描述为转轮王的祥瑞,“此鸟轮王出世方见”[②]。转轮王被认为是佛教的理想君主,而迦旃邻提鸟则被认为是转轮王出世的“瑞

---

① 与凤凰相对的是“五色大鸟”,汉唐时代许多政治事件都与之有关,凤凰是祥瑞,五色大鸟是灾异或者羽孽,但是在具体政治斗争中,祥瑞与灾异只在一线之间。比如窦建德建立政权时,因“凤凰”出现而改元“五凤”,但是李唐建立之后则否认那是祥瑞,而将其称为“大鸟”。参看孙英刚《瑞祥抑或羽孽:“五色大鸟”与汉唐间的政治宣传》,《史林》2012年第4期,第39—50页。

② 在佛教和世俗文献中都出现,比如段成式《酉阳杂俎》卷三,北京:中华书局,1981年,第32页。

鸟”。这显然不是源自佛教的观念,而是来自中国本土固有的祥瑞思想。外来之动物,以祥瑞的面目出现的,还有狮子。比如隋代供养佛舍利出现了诸多嘉瑞,而狮子是其中重要的主题。法揩送舍利于曹州时,云气在空中出现青、白、黄三色狮子的图像,这显然是受到中国固有祥瑞传统的影响。在隋唐时期的政治宣传与政治修辞中,佛教词汇、概念、符号、形象与中国固有的祥瑞思想结合,已经变成一种范式。这也往往正是被学者所忽略的地方,比如罗德尼·泰勒(Rodney Taylor)就认为儒家思想关注个人与世界的道德秩序,从而将动物排除在关注之外。这也是一种普遍存在的偏见。实际上动物作为天命的征兆,或为祥瑞,或为灾异,在中古儒家思想尤其是天人感应学说中扮演着重要的角色。

佛教译经的时代,正是谶纬学说流行的时代,因此佛教叙事也带有很多的相关的观念和术语。因此,不论讨论中古时期的政治宗教秩序与动物,还是仅仅讨论佛教与动物,都不能脱离谶纬思想的知识环境。中古时期天人感应的思想和虎的活动就有密切关系。作者引《南齐书》有关建武四年(497)春,“当郊治圜丘,宿设已毕,夜虎攫伤人”,引《京房易传》“野兽入邑,其邑大虚”等条,说明天人感应与动物的关系。进而推导出古代士大夫意识中与地方官的德政密切相连,“而这种德政可以说是统治阶级为了将自身的统治与历史上以亡秦为代表的暴政相区别开来的一种努力,秦朝暴政一直被认为如虎狼治国”(第197—198页)。其实这段记载应该在祥瑞灾异的思想知识系统中进行论述,这与天命之说有关,而与地方官之德政无涉。但如作者所论,以“猛兽出奔,灾蝗不入”来描述地方官之德政,是中古时代已经形成的叙事传统,而这一传统与上述《京房易传》之灾异祥瑞学说,仍有距离,并非一个思想系统的话题。在中世纪基督教文化中,自然(nature)常常与异象(miracle)对应,这个异象与中古所谓祥瑞灾异之说颇有暗合之处。

在第五章作者论述猛兽与王权关系时,引用《全唐文》卷九三三所收杜光庭所撰《历代崇道记》的记载,指出“武则天时期道教徒在他们关于祥瑞的说法中使用了狮子、麒麟等象征为武则天上台造势”,并且用狮子取代老虎在“四灵”中的位置,进一步推论武则天建造天枢,下置铁山,以铁

龙负载，而以狮子、麒麟围绕，“这个狮子麒麟的造型却可能是道教徒的建议”(第307—310页)。然而《历代崇道记》所记载的这段史料所反映的史实，正与作者的解读完全相反。这段记载说的是文明元年(684)，当武则天想封赐武家子弟为王时，老子现身，遣道士郘元崇警告武则天：“国家祚永而享太平，不宜有所僭也。”“后庆山涌出于新丰县界，高三百尺。上有五色云气，下有神池数顷，中有白鹤、鸾凤，四面复有麒麟、狮子。”其诸祥瑞，“以表国家土德中兴之兆业”。所谓“土德”，指的是李唐的德运[①]，而非武则天的金德。所以这段记载正说明武则天上台时道教势力的反扑，而非道教为武则天上台造势。进而可知，道教运用狮子、麒麟等祥瑞，并非论证武则天统治的合法性，而是为了强调李唐的受命于天，不可僭替。那么作者所作的道教为武则天造势，以狮子取代老虎在“四灵”中位置的结论，就难以成立。而且以逻辑推断，如作者所论，狮子与佛教联系更加密切，道教何以用狮子取代本土老虎的地位？进而，作者所论天枢的建造与道教有关的结论，更加难以成立。实际上作者并未注意到，武则天建造的天枢，正是对阿育王石柱的模仿。武则天既以转轮王自居，模仿阿育王建造天枢，在朝堂置放七宝，乃至下面笔者所论在明堂出现九龙灌顶的造型，都是在塑造自己转轮王的形象，这也正是与她自称“金轮圣神皇帝”相辅相成。

作者在第六章论九龙吐水与中古王权，不论方法还是具体考证，都相当精彩。比如作者论武则天明堂。武则天以九龙装饰明堂，顶上有数条金龙含珠。“凡高二百九十四尺，东西南北各三百尺。有三层：下层象四时，各随方色；中层法十二辰，圆盖，盖上盘九龙捧之；上层法二十四气，亦圆盖。亭中有巨木十围，上下通贯，栭、栌、樘、棍，藉以为本，亘之以铁索。盖为鹙鹭，黄金饰之，势若飞翥。”[②]明堂之上的“鹙鹭”和“九龙”，往往被解

① 直到西夏时代，西夏仍号称“大白高国”，意在标榜继大唐王朝的土德之后，取金德为正统，显示与其他并立政权的对等性。参看王炯、彭向前《“五德终始说”视野下的“大白高国”》，《青海民族学院学报》(社会科学版)2009年第3期，第68—77页。

② 《旧唐书》卷二二《礼仪志》，北京：中华书局，1975年，第862页。

释为代表一凤压九龙，即代表武则天的女性权力凌驾于男权之上[①]。然而武则天上台绝对不是一场性别的战争，而“鸑鷟”乃象征大周兴起的神鸟，《国语・周语》云：“鸑鷟，周之兴也，鸣于岐山。”而且关于“鸑鷟”的描述，在纬书中相当普遍。因为武则天建立的是大周政权，模仿的是历史上的周朝，所以才有“鸑鷟”的设置。将其安置在明堂之上，取其凌空飞翔之意。值得注意的是，证圣元年(695)之后，“鸑鷟”被“火珠”取代，后者则显然取佛教摩尼宝珠之意了。富安敦(Antonino Forte)将金龙含珠称为火球或者珍珠，而作者则认为是水珠，实际上这反映的是九龙吐水的叙事主题(第 362 页)。这一结论极为精当。

然而作者对这一主题出现在明堂的原因及其背后的意识形态的解释，笔者认为仍有讨论的余地。作者认为，这是佛教九龙吐水之说影响到政治修辞的结果。在南北朝隋唐时代，皇帝与佛陀形象的塑造存在相互为用的情况，即皇帝作为佛陀，佛陀作为皇帝。九龙用来象征皇帝、佛陀，装饰皇帝、佛陀的权力和权威，皇帝和佛陀降生的祥瑞均以九龙吐水作为修辞。但实际上这恐怕依然与转轮王的信仰有关，而非仅仅可以用皇帝即佛来解释。中古时代佛教王权观念的主流依然是一佛一转轮王，佛和转轮王都有三十二面相，佛属于神圣界，转轮王则是佛在世俗界的对应者。正如作者强调的那样，九龙吐水与政治的关系，在南朝和北朝的不同。在北朝，九龙吐水很早就进入具体的政治实践之中，比如后赵石虎的政治宣传。“尝作檀车，广丈余，长二丈，四轮。作金佛像，坐于车上，九龙吐水灌之。”九龙吐水的主题在艺术表现上频繁见于北魏造像；克孜尔第 99 窟也有九龙吐水的形象；敦煌藏经洞出土的彩色绢画以及壁画中，也有相关表现。到了唐代，道宣、道世、玄奘、法照等人的著作都引用“九龙吐

① 比如何平立《武周“革唐之命”与封禅礼》，《学术界》总第 109 期，2004 年，第 159 页；杨鸿勋《自我作古用适于事——武则天标新立异的洛阳明堂》，《华夏考古》2001 年第 2 期，第 70—78 页；邵治国《武则天明堂政治和明堂大火考》，《唐都学刊》2005 年第 2 期，第 14—20 页。百卷本《中国全史》(北京：人民出版社)之《中国隋唐五代政治史》卷也认为明堂的修建“强烈的显示出‘以凤压龙’的意识”。其实中古时期，在大多数知识语境中，凤凰并非是雌性、阴性的象征，有时候反而是阳性的象征，比如汉代“赤凤”是火德的重要符号，反而曹魏的青龙是跟水德联系在一起，带有阴性的意涵。

水"的叙事主题，可见九龙吐水对于唐代知识精英而言，是相当熟悉的知识。九龙吐水与转轮王观念的关系，古正美已有论述，唯在具体论证中错误较多，更未阐发出武则天明堂与转轮王观念的关系[①]。武则天明堂之上的九龙吐水，实为灌顶，而灌顶是登上转轮王位的必要仪式，比如唐肃宗就请密教高僧不空为自己灌顶，登上转轮王位，"肃宗亦密遣使者求秘密法。洎收京反正之日，事如所料。乾元中，帝请人内建道场护摩法，为帝受转轮王位，七宝灌顶"[②]。而九龙灌顶与转轮王的关系，道宣在《中天竺舍卫国祇洹寺图经》就有清楚的揭示："戒坛院内有大钟台高四百尺，上有圣钟，重十万斤。行如须弥，杯上立千轮王像，轮王千子，各各具足。四面各有一大摩尼宝珠，大如三升，陷于钟腹。足有九龙相盘之像，龙口吐水，具八功德。至受戒时，将欲受者至钟，四面九龙吐水灌诸僧，如顶生王受转轮王位。"[③]道宣所论，反映的正是他及其同时代佛教知识分子的一般常识和普遍观念，也即：转轮王与九龙灌顶的关系，实为当时广为认知的观念和知识。

全书中充满了作者闪光的思想点，引人深思。比如他指出，陈寅恪所谓北方民族内迁为中原文明注入野蛮精悍之血一说多半是从罗马帝国史研究得到的启发(第369页)。若对中西方学术没有较深入的了解，断然不能做出如此的结论。

全书结构严谨，行文流畅，以如此艰深的内容，实属难得。检全书所见，技术性问题很少，仅如下几条：第286—287页，引文衍误。所引《通典》条内有"实际上，南北朝时期，龙、虎一起出现往往象征王权"云云，当为作者自己的论断，而非出自《通典》；第289页，引文衍误，作者引《周礼・夏官・司马》时，引文出现"该篇亦对虎贲氏的主要职责作了说明"云云，当是作者自己的叙述，而非引文原文；第308页，作者引《叙历代帝王真仙受道》时所谓"东华大神方请青童君"，实为"方诸青童"，这是道教的

① 古正美《东南亚的"天王传统"与后赵时代的"天王传统"》，《佛学研究》(1998年第00期)，第300—322页。

② (宋)赞宁撰《宋高僧传・释不空传》，《大正藏》第50册，第713页。

③ 《大正藏》第45册，第891页下。

著名真神,“请”当为“诸”之误;第327页“第三类”,前面已经论述了三类有关太子灌浴的文献,此处为第四类;第348页,“九龙衔水浴太子之像”,当为“九龙衔水”,“衔”实为“衔”之误。

正如作者所论,中国中世纪时发生了一些不同以往的变化。这些变化主要体现在两个方面,一是胡人政权的南下进入中原,二是佛教的传入。这两个重要的变化,实际上重新塑造了亚洲整个的政治和宗教秩序。以佛教而言,迅速在整个东亚传播,奠定了佛教作为亚洲地区重要文化传统的基调。动物与政治和宗教的关系应放置在这个上下文中考虑(第371页)。在胡汉文化互动与融合方面,学界已经做出了令人瞩目的成绩,从种族与文化、信仰与宗教、物质与艺术等诸多层面进行了广泛的挖掘。在某种程度上,对胡人文化传统的研究,在过去若干年中,是中古史及其相关领域关注的重点,也是学术的一种主流。然而佛教的传入,在历史学研究方面,非常不足,大到佛教与王权的关系、寺院戒律与生活、知识网络与信仰传播,小到细小的概念梳理,历史事件意义的阐发,都非常不足。现在,陈怀宇先生这本《动物与中古政治宗教秩序》,为我们做了一个精彩的示范,它的意义也就超出本书研究的范围。希望此书的出版,引起学界对中古佛教史的重新审视。在将佛教纳入到中古史图片的应有位置时,整个中古史的画面或许会发生令人欣喜的变化。正如葛兆光所论,或许我们一直挖掘的红薯地,实际上根本种的是萝卜①。

---

① 葛兆光在2012年7月2日“新路径与新学境:中古中国研究的未来”研讨会上的口头发言。

征引文献

一、古　籍

《白虎通疏证》,(东汉) 班固撰,陈立疏证,北京:中华书局,1994 年。

《抱朴子外篇校释》,(东晋) 葛洪撰,杨明照校释,北京:中华书局,1997 年。

《宝云经》,(梁) 扶南三藏曼陀罗仙译,《大正藏》第 16 册。

《北齐书》,(唐) 李百药撰,北京:中华书局,1972 年。

《北山录》,(唐) 梓州慧义寺沙门神清撰,(北宋) 慧宝注,《大正藏》第 52 册。

《北史》,(唐) 李延寿撰,北京:中华书局,1974 年。

《辩正论》,(唐) 法琳撰,《大正藏》第 52 册。

《册府元龟》,(北宋) 王钦若等编,周勋初等校订,南京:凤凰出版社,2006 年。

《长安志》,(北宋) 宋敏求撰,(清) 毕沅校正,台北:成文出版社有限公司,1970 年,影印民国二十年铅印本。

《朝野佥载》,(唐) 张鹭撰,《隋唐嘉话　朝野佥载》合刊本,北京:中华书局,1979 年。

《陈书》,(唐) 姚思廉撰,北京:中华书局,1972 年。

《出三藏记集》,(梁) 僧佑撰,《大正藏》第 55 册。

《初学记》,(唐) 徐坚撰,北京:中华书局,1962 年。

《春明退朝录》,(北宋) 宋敏求撰,诚刚点校,北京:中华书局,1980 年。

《春秋繁露义证》,(西汉) 董仲舒撰,苏舆义证,钟哲点校,北京:中华书局,1992 年。

《春秋公羊传注疏》,(东汉) 何休注,徐彦疏,《十三经注疏》本,北京:北京大学出版社,1999 年。

《春秋左传注》,杨伯峻撰,北京:中华书局,1981 年。

《春秋左传正义》,(春秋) 左丘明传,(西晋) 杜预注,(唐) 孔颖达正义,《十三经注疏》

本,北京：北京大学出版社,1999 年。
《群书类丛》第 26 辑《杂部》,[日] 塙保己一(1746—1821 年)编撰,东京：八木书店,1994 年。
《大乘宝云经》,(梁) 扶南三藏曼陀罗仙共僧伽婆罗译,《大正藏》第 16 册。
《大慈恩寺三藏法师传》,(唐) 慧立原本,(唐) 彦悰撰定,《大正藏》第 50 册。
《大方等无想经》,(北凉) 昙无谶译,《大正藏》第 12 册。
《大方广佛华严经》,(武周) 于阗国三藏实叉难陀奉诏制译,《大正藏》第 10 册。
《大方广佛华严经疏》,(唐) 清凉山大华严寺沙门澄观撰,《大正藏》第 35 册。
《大方广三戒经》,(北凉) 天竺三藏昙无谶译,《大正藏》第 11 册。
《大唐创业起居注》,(唐) 温大雅撰,李季平、李锡厚点校,上海：上海古籍出版社,1983 年。
《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》,《大正藏》第 55 册。
《大唐郊祀录》,北京：民族出版社影印本,2000 年。
《大唐贞元续开元释教录》,《大正藏》第 55 册。
《大智度初品中》,(姚秦) 鸠摩罗什奉诏译,《大正藏》第 25 册。
《大周新译大方广佛华严经序》,天册金轮圣神皇帝制,《大正藏》第 10 册,第 1 页上—中。
《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》,《大正藏》第 52 册。
《地藏菩萨本愿经》,(唐) 实叉难陀译,《卍续藏经》第 21 册。
《敦煌天文历法文献辑校》,邓文宽辑校,南京：江苏古籍出版社,1996 年。
《法言义疏》,(汉) 杨雄撰,汪荣宝著,陈仲夫点校,北京：中华书局,1987 年。
《法苑珠林》,(唐) 道世撰,《大正藏》第 53 册。
《佛本行集经》,(隋) 阇那崛多译,《大正藏》第 3 册。
《佛本行经》,(刘宋) 凉州沙门释宝云译,《大正藏》第 4 册。
《佛说宝雨经》,(武周) 菩提流志译,《大正藏》第 16 册。
《佛说海意菩萨所问净印法门经》卷一二,法护译,《大正藏》第 13 册。
《佛说立世阿毘昙论》,(陈) 西印度三藏真谛译,《大正藏》第 32 册。
《佛说申日经》,(吴) 支谦译,《大正藏》第 14 册。
《佛说太子瑞应本起经》,(吴) 支谦译,《大正藏》第 3 册。
《佛祖历代通载》,(元) 念常撰,《大正藏》第 49 册。
《佛祖统纪》,(宋) 志磐撰,《大正藏》第 46 册。

《扶桑略记》,《扶桑略记·帝王编年记》国史大系,东京：吉川弘文馆,1965 年。

《高僧传》,(梁) 慧皎撰,《大正藏》第 50 册。

《广异记》,(唐) 戴孚撰,《冥报记 广异记》,北京：中华书局,1992 年。

《国语集解》,徐元诰撰,北京：中华书局,2002 年。

《韩昌黎全集》,北京：中国书店,1991 年。

《韩非子集解》,王先慎撰,北京：中华书局,1998 年。

《弘赞法华传》,(唐) 蓝谷沙门惠详撰,《大正藏》第 51 册。

《汉书》,(东汉) 班固撰,(唐) 颜师古注,北京：中华书局,1962 年。

《后汉书》,北京：中华书局,1965 年。

《华严经感应略记》,《卍续藏经》第 77 册。

《淮南子》,《淮南鸿烈集解》,刘文典集解,冯逸、乔华点校,北京：中华书局,1997 年。

《混元圣纪》,(南宋) 谢守灏编,《道藏》第 17 册,上海：上海人民出版社,1998 年。

《稽瑞》,刘赓辑,《丛书集成初编》,北京：中华书局,1985 年。

《集古今佛道论衡》,(唐) 道宣撰,《大正藏》第 52 册。

《集神州三宝感通录》卷上,(唐) 道宣撰,《大正藏》第 51 册。

《羯鼓录(外二种)》,(唐) 南卓撰,上海：上海古籍出版社,1988 年。

《晋书》,(唐) 房玄龄等撰,北京：中华书局,1974 年。

《京氏易传》,(明) 新安程荣辑《汉魏丛书》本,长春：吉林大学出版社影印本,1992 年。

《旧唐书》,(五代) 刘昫等撰,北京：中华书局,1975 年。

《旧五代史》,(宋) 薛居正等撰,北京：中华书局,1976 年。

《倦游杂录》,(宋) 张师正撰,《杨文公谈苑　倦游杂录》合刊本(《宋元笔记丛书》),上海：上海古籍出版社,1993 年。

《开元释教录》,(唐) 智昇撰,《大正藏》第 55 册。

《开元占经》,(唐)瞿昙悉达撰,常秉义点校,北京：中央编译出版社,2006 年。

《老君音诵诫经》,(北魏) 寇谦之撰,《正统道藏》第 30 册,台北：艺文印书馆,1972 年。

《礼记正义》,(东汉) 郑玄注,(唐) 孔颖达疏,《十三经注疏》本,北京：北京大学出版社,1999 年。

《梁书》,(唐) 姚思廉撰,北京：中华书局,1973 年。

《柳宗元集》,(唐) 柳宗元撰,北京：中华书局,1979 年。

《龙树菩萨传》,(姚秦) 鸠摩罗什译,《大正藏》第 50 册。

《隆兴编年通论》,(宋) 祖琇撰,《卍新纂续藏经》第 75 册。

《论衡校释》,(东汉) 王充撰,黄晖校释,北京：中华书局,1990 年。

《卢照邻集笺注》,祝尚书笺注,上海：上海古籍出版社,1994 年。

《吕氏春秋校释》,陈奇猷校释,上海：学林出版社,1990 年。

《毛诗正义》,(东汉) 郑玄笺,(唐) 孔颖达疏,《十三经注疏》本,北京：北京大学出版社,1999 年。

《南海寄归内法传校注》,(唐) 义净撰,王邦维校注,北京：中华书局,1995 年;又《大正藏》第 54 册。

《南齐书》,(梁) 萧子显撰,北京：中华书局,1972 年。

《南史》,(唐) 李延寿撰,北京：中华书局,1975 年,第 115 页。

《廿二史札记校证》,(清) 赵翼著,王校民校证,北京：中华书局,1984 年,第 400 页。

《欧阳行周文集》,(唐) 欧阳詹著,四部丛刊本。

《欧阳修全集》,北京：中国书店,1986 年。

《全上古三代秦汉三国六朝文》,严可均辑,北京：中华书局,1958 年。

《全唐诗》,(清) 彭定求等编,北京：中华书局,1960 年。

《全唐文》,(清) 董诰等编,北京：中华书局,1983 年影印版。

《群书类丛》第 26 辑《杂部》,[日] 塙保己一(1746—1821)编撰,东京：八木书店,1994 年。

《日本书纪》,东京：吉川弘文馆,1982 年。

《日本书纪》,东京：岩波书店,1967 年。

《三国志》,(晋) 陈寿撰,北京：中华书局,1959 年。

《沈佺期宋之问集校注》,陶敏、易淑琼校注,北京：中华书局,2001 年。

《尚书正义》,(汉) 孔安国传,(唐) 孔颖达疏,《十三经注疏》本,北京：北京大学出版社,1999 年。

《十六国春秋》,文渊阁《四库全书》本。

《诗话总龟》,(宋) 阮阅撰,人民文学出版社,1998 年。

《释迦氏谱》,(唐) 道宣撰,《大正藏》第 50 册。

《释氏通鉴》,(南宋) 本觉撰,《卍新纂续藏经》第 76 册。

《说文解字注》,(汉) 许慎撰,(清) 段玉裁注,上海：上海古籍出版社,1981 年。

《四分律钞批》,(唐) 江东杭州华严寺沙门大觉撰,《卍字续藏经》第 42 册。

《四时纂要校释》,(唐) 韩鄂撰,缪启愉校释,北京：农业出版社,1981 年。

《史记》,(汉) 司马迁撰,北京：中华书局,1959 年。

《宋本册府元龟》,(北宋) 王钦若等编,北京：中华书局影印本,1988 年。
《金石录》(宋本),(宋) 赵明诚撰,北京：中华书局影印本,1991 年。
《宋高僧传》,(宋) 赞宁撰,《大正藏》第 50 册。
《宋书》,(梁) 沈约撰,北京：中华书局,1974 年。
《搜神记》,(东晋) 干宝撰,北京：中华书局,2009 年。
《隋书》,(唐) 魏徵等撰,北京：中华书局,1973 年。
《太平广记》,(宋) 李昉撰,北京：中华书局,1961 年。
《太平经合校》,王明校注,北京：中华书局,1960 年。
《太平御览》,(宋) 李昉等编,北京：中华书局影印本,1966 年。
《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》,(唐) 崔致远撰,《大正藏》第 50 册。
《唐大诏令集》,(宋) 宋敏求编,北京：商务印书馆,1959 年。
《唐会要》,(北宋) 王溥撰,北京：中华书局,1955 年。
《唐开元占经》,(唐) 瞿昙悉达撰,影印本,北京：中国书店,1989 年。
《唐六典》,(唐) 李林甫等撰,陈仲夫点校,北京：中华书局,1992 年。
《唐语林校证》,(北宋) 王谠撰,周勋初校证,北京：中华书局,1987 年。
《唐律疏议》,(唐) 长孙无忌等编,刘俊文点校,北京：中华书局,1983 年。
《天文略》,(明) 蔡汝楠撰,明嘉靖白石精舍刻本,北京大学图书馆藏。
《通典》,(唐) 杜佑撰,北京：中华书局,1988 年。
《魏书》,(北齐) 魏收撰,北京：中华书局,1974 年。
《纬书集成》,[日] 安居香山、中村璋八辑,石家庄：河北人民出版社,1994 年。
《文献通考》,(元) 马端临撰,北京：中华书局,1986 年。
《文选》,(梁) 萧统编,(唐) 李善注,上海：上海古籍出版社,1986 年。
《五行大义》,(隋) 萧吉撰,《宛委别藏》影印本,南京：江苏古籍出版社,1988 年。
《宪法十七条》,[日] 圣德太子撰,日本思想大系第 2 辑《圣德太子集》,东京：岩波书店,1975 年。
《新唐书》,北京：中华书局,1975 年。
《新五代史》,(宋) 欧阳修等撰,北京：中华书局点校本,1974 年。
《续高僧传》,(唐) 道宣撰,《大正藏》第 50 册。
《续古今译经图记》,(唐) 智昇撰,《大正藏》第 55 册。
《续日本纪》,东京：吉川弘文馆,1993 年。
《盐铁论校注》,王利器校注,北京：中华书局,1992 年。

《一切经音义》,(唐) 慧琳撰,《大正藏》第 54 册。

《一切经音义三种校本合刊》,徐时仪校注,上海：上海古籍出版社,2008 年。

《宣室记》,(唐) 张读撰,北京：中华书局,1983 年。

《艺文类聚》,(唐) 欧阳询撰,汪绍楹校,上海：上海古籍出版社,1982 年。

《雍录》,(宋) 程大昌撰,黄永年点校,北京：中华书局,2002 年。

《酉阳杂俎》,(唐) 段成式撰,方南生点校,北京：中华书局,1981 年。

《盂兰盆经疏钞余义》,(宋) 日新撰,《卍续藏经》第 21 册。

《元和郡县图志》,(唐) 李吉甫撰,北京：中华书局,1983 年。

《元稹集》, 冀勤点校,北京：中华书局,1982 年。

《云谷杂记》,(宋) 张淏撰,景印文渊阁《四库全书》,台湾：商务印书馆,1986 年。

《云麓漫钞》,(宋) 赵彦卫撰,傅根清点校,北京：中华书局,1996 年。

《增订唐两京城坊考》(修订版),(清) 徐松撰,李健超增订,西安：三秦出版社,2006 年。

《中天竺舍卫国祇洹寺图经》,(唐) 道宣撰,《大正藏》第 45 册。

《周髀算经》,(汉) 赵君卿注,(北周) 甄鸾重述,《四库全书》本。

《周礼注疏》,(汉) 郑玄注,(唐) 贾公彦疏,《十三经注疏》本,北京：北京大学出版社,1999 年。

《周书》,(唐) 令狐德棻等撰,北京：中华书局,1971 年。

《周易正义》,(三国魏) 王弼注,(唐) 孔颖达疏,《十三经注疏》本,北京：北京大学出版社,1999 年。

《资治通鉴》,(宋) 司马光撰,(元) 胡三省注,北京：中华书局,1992 年。

二、写本、墓志、图像及考古资料

《大唐开元占经》残三卷(卷),(唐) 瞿昙悉达撰,(清) 徐有壬校,京都大学人文科学研究所藏。

《大唐阴阳书》残两卷(卷三二、三三),(唐) 吕才撰,京都大学图书馆、国立公文书馆、东京大学史料编纂所等藏。

《敦煌宝藏》,黄永武编,台北：新文丰出版公司,1982 年。

《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》(下简称《法藏》)(1),法国国家图书馆、上海古籍出版社编,上海：上海古籍出版社,1995 年。

《法藏》(17),上海：上海古籍出版社,2001年。
《法藏》(25),上海：上海古籍出版社,2002年。
《法藏》(32),上海：上海古籍出版社,2004年。
《马王堆帛书〈天文气象杂占〉内容简述》,顾铁符,《文物》1978年第2期,第1—4页。
《灵台秘苑》十五卷,(北周)庾季才原撰,(宋)王安礼等重修,京都大学人文科学研究所藏。
《谯子五行志》,国家图书馆藏。
《天地瑞祥志》二十卷,(唐)萨守真撰,尊经阁文库本。
《天文要录》五十卷,(唐)李凤撰,尊经阁文库本,另东京大学日本史料编纂所、京都大学人文科学研究所抄本。
《稀见唐代天文史料三种》,(唐)李凤、萨守真、濮阳夏撰,高柯立选编,北京：国家图书馆出版社,2011年。
《占事略决》,东京大学图书馆藏。
《曾侯乙墓出土的二十八宿青龙白虎图像》,《文物》1979年第7期,第40—45页。
《河南濮阳西水坡45号墓的天文学研究》,冯时,《文物》1990年第3期,第52—60、转69页。
《洛阳西汉壁画墓中的星象图》,夏鼐,《考古》1965年第2期,第80—89页。
《酒泉十六国墓壁画》,甘肃省文物考古研究所编,北京：文物出版社,1989年。
《中国历史地震图集——远古至元代》,国家地震局地球物理研究所、复旦大学历史地理研究所编,北京：中国地图出版社,1989年。

三、近人论著

(一) 中日文部分

[美] 艾尔曼《日本是第二个罗马(小中华)吗？——18世纪德川日本"颂华者"和"贬华者"的问题：以中医和汉方为主》,《中华文史论丛》2008年第2期,第95—132页。
安彩凤《从马嵬驿事变看唐肃宗即位的背景》,《固原师专学报》1990年第1期,第49—50页。
[日] 安居香山、中村璋八撰《纬书の基础的研究》,东京：图书刊行会,1976年。尤其是《汉魏六朝时代における图谶と佛教——特に僧传を中心として》,第258—278

页;《刘汉关系纬书の五德终始说》,第 241—258 页;《图谶の形成とその延用——光武革命前后を中心として》,第 100—127 页;《王莽と符命》,第 128—151 页。

[日] 安居香山《敦煌写本占云气书残卷考》,《中国宗教・思想と科学——牧尾良海博士颂寿记念论集》,东京:国书刊行会,1984 年,第 503—517 页。

[日] 安居香山《祥瑞思想の展开と宋书符瑞志》,《大正大学大学院研究论集》第 9 号,1985 年,第 17—41 页。

[日] 安居香山《纬书形成问题和纬书思想研究的动向》,《孔子研究》1986 年第 2 期,第 96—101 页。

[日] 安居香山《中国の神秘思想と纬书》,东京:平河出版社,1988 年。

[日] 岸边成雄著,梁在平、黄志炯译《唐代音乐史的研究》,台湾:中华书局,1973 年。

[日] 坂出祥伸《占风术のさまざま——中国古代における》,《关西大学文学论集》第 34 卷第 3、4 号,1985 年,第 1—22 页。

[日] 坂出祥伸《望气术のさまざま》,《关西大学文学论集》第 38 卷第 2 号,1989 年,第 1—24 页。

[日] 坂出祥伸《中国古代の占法——技术と咒术の周边》,东京:研文出版社,1991 年。

[日] 阪本太郎著,沈仁安、林铁森译《日本的修史与史学》,北京:北京大学出版社,1991 年。

[美] 包弼德(Peter Bol)《斯文:唐宋思想的转型》,南京:江苏人民出版社,2001 年。

保阪佳男《奈良时代の冬至》,《续日本纪研究》第 262 号,大阪:续日本纪研究会,1990 年,第 32—41 页。

[美] 班大为(David W. Pankenier)《周代的应用分野星占学——晋文公与城濮之战》,收入班大为著,徐凤先译《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》,上海:上海古籍出版社,2008 年,第 252—286 页。

[美] 班大为(David W. Pankenier)著,徐凤先译《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》,上海:上海古籍出版社,2008 年。

[日] 伴信友《日本书纪历考》,《伴信友全集》第 4 册比古婆衣第一,东京:国书刊行会,1909 年。

[日] 保阪佳男《奈良时代の冬至》,《续日本纪研究》第 262 号,大阪:续日本纪研究会,1990 年,第 32—41 页。

[意] 贝奈戴托・克罗齐著,傅任敢译《历史学的理论和实际》,北京:商务印书馆,

1982年。
薄树人主编《中国科学技术典籍通汇·天文卷四》,郑州:河南教育出版社,1993年。
薄树人《薄树人文集》,北京:中国科学技术出版社,2003年。
卜风贤《中国古代的灾荒理念》,《史学理论研究》2005年第3期,第28—39页。
蔡堂根《九尾狐新解》,《浙江大学学报》(人文社会科学版)2004年第1期。
蔡仲德《中国音乐美学史》,北京:人民音乐出版社,2003年。
曹建国《〈诗〉纬三基、四始、五际、六情说探微》,《武汉大学学报》2006年第4期,第434—440页。
曹丽萍《敦煌文献中的唐五代祥瑞研究》,兰州大学硕士论文,2011年。
曹圆《从两〈唐书·五行志〉看唐代的灾异信仰》,《社会科学家》2007年11月增刊,第255—256页。
晁福林《周太史儋谶语考》,《史学月刊》1993年第6期,第21—27页。
晁华山《唐代天文学家瞿昙墓的发现》,《文物》1978年第10期,第49—53页。
陈爱平《从风水的视角看中国古都分布》,《青海师范大学学报》(哲学社会科学版)2003年第6期,第92—96页。
陈光崇《读〈壶关录〉札记》,《古籍整理研究学刊》1994年第5期,第5—7页。
陈华《王政与佛法——北朝至隋代帝王统治与弥勒信仰》,《东方宗教研究》第2期,北京:文殊文化出版有限公司,1988年,第53—70页。
陈建华《"革命"的现代性——中国革命话语考证》,上海:上海古籍出版社,2000年。
陈金华《东亚佛教中的边鄙情节与宗派系谱的建构》,2010年11月16日复旦大学文史研究院小型学术研究会报告(第26次)。
陈久金《瞿昙悉达和他的天文工作》,《自然科学史研究》第4卷第4期,1985年,第321—327页。
陈侃理《儒学、数术与政治——中国古代灾异政治文化研究》,北京大学博士论文,2010年。
陈侃理《从阴阳书到明堂礼——读银雀山汉简〈迎四时〉》,《中华文史论丛》2010年第1辑,第363—380页。
陈侃理《谶纬与灾异论》,北京大学《儒藏》编纂与研究中心编《儒家典籍与思想研究》第3辑,北京:北京大学出版社,2011年,第378—390页。
陈侃理《京房的〈易〉阴阳灾异论》,《历史研究》2011年第6期,第70—85页。
陈磊《论马嵬事变》,《社会科学》2007年第2期,第168—178页。

陈灵海《唐代改元小考》,《浙江学刊》2012 年第 3 期,第 61—70 页。
陈璐《肃宗继位在民间的反响》,《中国典籍与文化》2003 年第 1 期,第 23 页。
陈美东主编《中华文化通志・科学技术典》,上海：上海人民出版社,1998 年。
陈美东《中国古代天文学思想》,北京：中国科学技术出版社,2008 年。
陈美林《周唐政权的更迭与儒道释兴衰》,《河北师院学报》(社会科学版)1997 年第 3 期,第 38—43 页。
陈梦家《殷虚卜辞综述》,北京：科学出版社,1956 年。
陈槃《影钞敦煌写本占云气书残卷(三订本)》,《古谶纬研讨及其书录解题》附录(三),上海：上海古籍出版社,2010 年,第 629—690 页。
陈其泰《两汉之际阴阳五行说和谶纬说的演变》,《孔子研究》1993 年第 4 期,第 55—61、123 页。
陈庆《梁武帝禁谶纬考》,《宗教学研究》2010 年第 2 期,第 185—189 页。
陈弱水《唐代文士与中国思想的转型》,桂林：广西师范大学出版社,2009 年。
陈弱水著,郭英剑、徐承前译《柳宗元与唐代思想变迁》,南京：江苏教育出版社,2010 年。
陈爽《前奏、间奏与余响：文献与图像史料中的音乐舞蹈史诗〈东方红〉》,《书城》2009 年十月号,第 5—17 页。
陈文熙《平天说》,《科学技术与辩证法》1995 年第 2 期,第 42—47 页。
陈业新《两〈汉书〉“五行志”关于自然灾害的记载与认识》,《史学史研究》2002 年第 3 期,第 43—48 页。
陈寅恪《冯友兰中国哲学史上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,上海：上海古籍出版社,1980 年,第 247 页。
陈寅恪《唐代政治史述论稿》上篇《统治阶级之氏族及其升降》,上海：上海古籍出版社,1982 年。
陈寅恪《读书札记一集》,北京：三联书店,2001 年。
陈寅恪《武曌与佛教》,《中研院历史语言研究所集刊》第 5 本,1935 年,第 137—147 页,收入《金明馆丛稿二编》,上海：上海古籍出版社,1980 年,第 137—155 页。
陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿(外一种)》,石家庄：河北教育出版社,2002 年。
陈友冰《十六国北魏时期的“夷夏之辨”》,《史林》2000 年第 4 期,第 18—28 页。
陈占山《〈四库总目〉对中国传统星占学的否定》,《河北师范大学学报》(哲学社会科学版)2006 年第 3 期,第 121—127 页。

陈占山《伊斯兰星占学与中国传统星占学的比较——以〈明译天文书〉与〈开元占经〉的比较为例》,《北方民族大学学报》(哲学社会科学版)2009 年第 2 期,第 14—23 页。

陈振祯《中国古代谶兆文化中的"五色"信仰》,《福建论坛》(人文社会科学版)2010 年第 4 期。

陈遵妫《中国天文学史》第 1—4 册,上海:上海人民出版社,1982 年、1984 年、1986 年、1989 年。

陈祚龙《刘萨河研究——敦煌佛教文献解析之一》,《华冈佛学学报》第 3 卷,1973 年 5 月,第 33—56 页。

程建军《中国古代城市规划之"择中"思想》,《新建筑》1987 年第 4 期,第 74—78 页。

池田末莉《天道天命——中国に于る理论神の发生》,《广岛大学文学部纪要》第 28 卷第 1 号(1968 年 12 月,第 24—39 页)、第 29 卷第 1 号(1970 年 3 月,第 1—18 页)。

池田温《日本和中国年号制度的比较》,《中日文化交流史大系》法制卷,杭州:浙江人民出版社,1996 年,第 249—250 页。

池田温《东亚年号管见——踏袭·模仿をめぐつて》,《东方学》82,1991 年,第 1—18 页。

川原秀城撰,胡宝华译《日本的中国科学史研究》,《中国史研究动态》2003 年第 7 期,第 16—24 页。

村井康彦《洛阳と长安》,《日本の宫都》,东京:角川书店,1978 年,第 159—163 页。

村上专精《日本佛教史纲》,北京:商务印书馆,1999 年。

大塚秀高《关羽と刘渊——关羽像の成立过程》,《东洋文化研究所纪要》第 134 册,第 1—16 页。

戴念祖《试析秦简〈律书〉中的乐律与占卜》,《文物》2002 年第 1 期,第 79—83 页。

戴伟华《义净诗二首探微》,《华南师范大学学报》(社会科学版)2003 年第 3 期,第 40—45 页。

邓可卉《中国隋唐时期对于太阳运动认识的演变》,《西北大学学报》(自然科学版)2006 年第 5 期,第 847—849 页。

邓小军《元结撰、颜真卿书〈大唐中兴颂〉考释》,《晋阳学刊》2012 年第 2 期,第 125—130 页。

邓文宽《敦煌古历丛识》,《敦煌学辑刊》1989 年第 2 期,第 107—118 页。

邓文宽、刘乐贤《敦煌天文气象占写本概述》,《敦煌吐鲁番研究》第九卷,北京:中华书

局,2006 年,第 411、415 页。

邓文宽《邓文宽敦煌天文历法考索》,上海：上海古籍出版社,2010 年。

丁煌《唐高祖、太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》,中国唐代学会编《唐代研究集论》第 2 辑,1992 年,第 395—420 页。

丁玉莲《隋唐祥瑞文化研究》,西北师范大学硕士论文,2010 年。

董恩林《试论历史正统观的起源与内涵》,《史学理论研究》2005 年第 2 期,第 13—22 页。

董煜宇《历法在宋朝对外交往中的作用》,《上海交通大学学报》(社科版)2002 年第 1 期,第 41—44 页。

冻国栋《墓志所见唐安史乱间的“伪号”行用及吏民心态——附说“伪号”的模仿问题》,《魏晋南北朝隋唐史资料》,2003 年,第 176—186 页。

杜乐天《裂谷地球化学》,《国外铀矿地质》1987 年第 3 期,第 1—7 页。

杜玉俭《试论唐代文学中天人感应观念的表现》,《华南师范大学学报》(社会科学版)2003 年第 6 期,第 53—60 页。

杜正胜《古代物怪之研究(上)——一种心态史和文化史的探索(一)》,《大陆杂志》第 104 卷第 1 期,2002 年 1 月,第 1—14 页。

[日] 渡辺信一郎《曹魏における俗乐の政治イデオロギー化——鼓吹乐をめぐって》,“三国历史文化国际讨论会暨第十七届诸葛亮学术检讨会”发言稿。

段塔丽《试论杨隋政权与道教的关系》,《人文杂志》1998 年第 3 期,第 90—93 页。

[日] 渡边义浩《“魏公卿上尊号奏”にみる汉魏革命の正统性》,《大东文化大学汉学会志》43,2004 年,第 55—78 页。

范家伟《受禅与中兴：魏蜀正统之争与天象事验》,《自然辩证法通讯》1996 年第 6 期,第 40—47 页。

方广锠《佛教大藏经史》,北京：中国社会科学出版社,1991 年。

方建军《古代乐占试说》,《南京艺术学院学报》2008 年第 3 期,第 61—64 页。

方诗铭《黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系——兼论“黄巾”与“黄神越章”》,《历史研究》1993 年第 3 期,第 3—13 页。

方诗铭《释“张角李弘毒流汉季”——“李家道”与汉晋南北朝的“李弘”起义》,《历史研究》1995 年第 2 期,第 40—51 页。

方诗铭《“汉祚复兴”的谶记与原始道教——晋南北朝刘根、刘渊的起义起兵及其他》,《史林》1996 年第 3 期,第 1—8 页。

方志平《谈谶纬文献》,《文献》1993 年第 4 期,第 129—142 页。

房继荣《敦煌本〈鸟鸣占吉凶书〉研究》,兰州大学硕士论文,2007 年。

冯锐、李先登、田凯、武玉霞《张衡地动仪的发明、失传与历史继承》,《中原文物》2010 年第 1 期,第 88—98 页。

冯时《中国天文考古学》,北京:社会科学文献出版社,2001 年。

冯友兰《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,2001 年。

[英] 弗雷泽著,徐育新、汪培基等译《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998 年。

[意] 富安敦(Antonino Forte)《龙门大奉先寺的起源及地位》,《中原文物》1997 年第 2 期,第 83—92 页。

[日] 福永光司《封禅说の形成——封禅の祭祀と神仙思想》,《道教思想史研究》,东京:岩波书店,1987 年,第 207—254 页。

傅军龙《九尾白狐与中国古代的祥瑞观》,《北方论丛》1997 年第 2 期,第 82—83 页。

傅熹年主编《中国古代建筑史》第二卷《两晋、南北朝、隋唐、五代建筑》,北京:中国建筑工业出版社,2001 年。

[日] 釜田启市《汉书五行志灾异理论の再探讨》,《中国研究集刊》寒号,1996 年,第 63—81 页。

付林鹏《〈乐纬〉研究》,东北师范大学硕士论文,2009 年。

盖建民《道教与中国古代历法》,《宗教学研究》2005 年第 3 期,第 14—18 页。

高本宪《唐高宗与大明宫》,《文博》2008 年第 5 期,第 52—56 页。

高德祥《敦煌壁画的〈鸟歌万岁乐〉》,《中国音乐》1991 年第 1 期,第 28—30 页。

高殿石《中国历代童谣辑注》,济南:山东大学出版社,1990 年。

高国藩《中国巫术史》,上海:三联书店,1999 年。

高明士《刘邦的斩蛇起义与李渊的绛白旗——阴阳五行说与汉唐建国的关系》,《庆北史学》第 21 辑《金烨博士停年纪念·史学论丛》,韩国庆北史学会,1988 年,第 695—707 页。

[日] 高桥忠彦《"天平经"の思想构造》,《东洋文化研究所纪要》第 95 册,第 295—336 页。

葛晓音《初盛唐清乐从属关系质疑》,《北京大学学报》(社科版)1994 年第 4 期,第 94—97 页。

葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,《中国思想史》第 1 卷,上海:复旦大学出版社,1998 年。

葛兆光《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,《中国思想史》第 2 卷,上海:复旦大学出版社,2000 年。

葛兆光《“周孔何以不言”——中古佛教、道教对儒家知识世界的扩充与挑战》,《史学月刊》2011 年第 1 期,第 20—32 页。

葛志毅《谶纬思潮与三皇五帝史统的构拟》,《管子学刊》2007 年第 4 期,第 55—62 页。

葛志毅《汉代谶纬河洛说的历史文化意义》,《邯郸学院学报》2007 年第 1 期,第 64—71 页。

葛志毅《河洛谶纬与刘歆》,《文史哲》2008 年第 3 期,第 80—87 页。

葛志毅《天老与黄老考释》,《史学集刊》2008 年第 1 期,第 42—48 页。

耿占军《唐都长安池潭考述》,《中国历史地理论丛》1994 年第 2 辑,第 87—99 页。

[日] 宫岛一彦《日本の古星图とァジァの天文学》,京都大学人文科学研究所《人文学报》第 82 号,1999 年 3 月,第 45—99 页。

龚胜生《试论我国“天下之中”的历史源流》,《华中师范大学学报》(哲社版)1994 年第 1 期,第 93—97 页。

[日] 古胜隆一《中国中古の学术》,东京:研文出版社,2006 年。

古正美《东南亚的“天王传统”与后赵时代的“天王传统”》,《佛学研究》(1998 年),第 300—322 页。

[日] 谷内祖道《宋书符瑞志の构成に关する一考察》,《大仓山论集》第 8 号,1960 年,第 102—115 页。

顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》第 5 册,上海:上海古籍出版社,1982 年。

顾颉刚《中国上古史研究讲义》,北京:中华书局,1989 年。

顾颉刚《秦汉的方士与儒生》,上海:上海古籍出版社,1998 年。

顾颉刚《汉代学术史略》,上海:东方出版社,2005 年。

管宁《五德终始说与日本古代王权更迭》,《古代文明》第 1 卷第 3 期(2007 年),第 36—44 页。

[日] 菅野惠美《墓葬装饰における祥瑞图の展开》,《东洋文化研究》10 号,2008 年,第 229—284 页。

关增建《登封观星台与郭守敬对传统立竿测影的改进》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)1998 年第 2 期,第 63—67 页。

关增建《中国天文学史上的地中概念》,《自然科学史研究》第 19 卷第 3 期,2000 年,第

251—263页。

关增建《李淳风及其〈乙巳占〉的科学贡献》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2002年第1期,第121—131页。

郭沫若《隋代音乐家万宝常》,收入氏著《历史人物》,北京:人民音乐出版社,1965年,第134—166页。

郭沫若《卜辞通纂》卷二,北京:科学出版社,1983年。

郭朋《中国佛教思想史》,福州:福建人民出版社,1994年。

郭绍林《唐高宗武则天长驻洛阳原因辨析》,《史学月刊》1985年第3期,第20—27页。

郭绍林《洛阳与隋唐政治》,《洛阳大学学报》1996年第1期,第43—49页。

韩宾娜《日本历史上的迁都与社会转型》,东北师范大学博士论文,2006年。

韩宾娜《关于平安迁都的宗教原因》,《东北师大学报》(哲学社会科学版)2003年第3期,第61—65页。

韩昇《上元年间的政局与武则天逼宫》,《史林》2006年第6期,第40—52页。

[日]桦泽亚吕《〈论衡〉における"灾变"と"瑞应"》,《东アジア:历史と文化》第15号,2006年,第33—51页。

何昌林《苏祇婆其人》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1989年。

何德章《北魏国号与正统问题》,《历史研究》1992年第3期,第113—125页。

何德章《江淮地域与隋炀帝的政治生命》,《武汉大学学报》(哲社版)1994年第1期,第87—95页。

何德章《北魏太武朝政治史二题》之"太平真君四年末政变的真相",武汉大学历史系《魏晋南北朝隋唐史资料》第17辑,2000年,第46—51页。

何平立《武周"革唐之命"与封禅礼》,《学术界》2004年第6期,第155—162页。

[日]河鳍公昭、谷川清隆、相马充《日本书纪天文记载の信赖性》,《天文台报》第5卷,2002年,第145—159页。

贺世哲《莫高窟第290窟佛传画中的瑞应思想研究》,《敦煌研究》1997年第1期,第1—5页。

侯旭东《五、六世纪北方民众佛教信仰》,北京:中国社会科学出版社,1998年。

胡鸿《星空中的华夷秩序——两汉至南北朝时期有关夷狄的星占言说》,《第六届中古史青年学者联谊会论文集》,2012年,第194—208页。

胡厚宣《论殷代五方观念及中国称谓之起源》,《甲骨学商史论丛初集》(外一种)上,石家庄:河北教育出版社,2002年,第277—281页。

胡守为《举"谣言"与东汉吏治》,《中山大学学报》2004 年第 6 期,第 64—69 页。
胡晓明《符瑞研究:从先秦到魏晋南北朝》,南京大学博士论文,2011 年。
[日] 户崎哲彦《唐代中期における儒教神学への抵抗:天命・祥瑞の思想をめぐる韩愈・柳宗元の对立とその政治的背景》,《滋贺大学经济学部研究年报》第 3 卷,1996 年,第 81—122 页。
黄复山《东汉图谶赤伏符本事考》,《东汉谶纬学新探》,台北:学生书局,2000 年,第 21—68 页。
黄惠贤《李密洛口政权兴衰述评》,《江汉论坛》1985 年第 6 期,第 64—68 页。
黄交军、唐亮《从〈说文・鸟部〉看中国先民的神鸟文化意识》,《新学术》2007 年第 6 期,第 6—9 页。
黄交军《〈说文〉鸟部字、隹部字研究》,广西师范大学硕士论文,2008 年。
黄朴民《两汉谶纬简论》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2008 年第 3 期,第 39—44 页。
黄寿成《唐肃宗时河东朔方兵变事探索》,《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版)2004 年第 6 期,第 76—80 页。
黄一农《社会天文学史十讲》,上海:复旦大学出版社,2004 年。
黄一农《星占、事应与伪造天象——以"荧惑守心"为例》,《自然科学史研究》1991 年第 2 期,第 120—132 页。
黄震云《汉代神话的多态性和政治》,《文学评论》2010 年第 2 期,第 98—104 页。
黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,北京:学苑出版社,2001 年。
霍巍《〈大唐天竺使出铭〉及其相关问题的研究》,《东方学报》第 66 册,1994 年,第 170—253 页。
霍巍《〈大唐天竺使出铭〉相关问题再探》,《中国藏学》2001 年第 1 期,第 37—49 页。
季爱民《唐高宗经营东都始末考论》,《中国典籍与文化》2010 年第 2 期,第 113—123 页。
[日] 吉川忠夫《真人与革命》,《六朝精神史研究》,王启发译,南京:江苏人民出版社,2010 年,第 66—86 页。
[日] 吉冈义丰《六朝道教の种民思想》,载《道教と佛教》3,东京,1976,第 221—284 页。
[日] 吉田一彦《佛教传来の研究》,东京:吉川弘文馆,2012 年。
贾二强《唐永王李璘起兵事发微》,《陕西师大学报》(哲学社会科学版)1991 年 2 月,第

83—88 页。

[日] 间嶋润一《〈尚书中候〉における殷汤の受命神话について》,《中国文化：研究と教育：汉文学会会报》54，1996 年，第 16—28 页。

[日] 间嶋润一《〈尚书中候〉における周の受命神话について》,《香川大学教育学部研究报告》第 I 部，1996 年，第 99、81—110 页。

[日] 间嶋润一《〈尚书中候〉の受命神话——皋陶・秦の穆公の场合》,《香川大学国文研究》31，2006 年，第 18—25 页。

姜望来《论"上党有天子气"》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第 25 辑，武汉大学文科学报编辑部，2009 年，第 73—84 页。

姜志翰、黄一农《星占对中国古代战争的影响——以北魏后秦之柴壁战役为例》,《自然科学史研究》1999 年第 4 期，第 307—316 页。

姜忠奎《纬史论微》，上海：上海书店出版社，2005 年。

蒋俐《论纬书的史料价值》，山东师范大学硕士论文，2009 年。

江润南《〈唐律〉对利用图谶进行颠覆犯罪的打击》,《湖南科技大学学报》(社会科学版)2005 年第 3 期，第 63—67 页。

江晓原《中国古代的历法与星占——兼论如何认识中国古代天文学》,《大自然探索》1988 年第 3 期，第 159 页。

江晓原《六朝隋唐传入中土之印度天学》,《汉学研究》1992 年第 2 期，第 253—277 页。

江晓原《历史上的星占学》，上海：上海科技教育出版社，1995 年。

江晓原《〈周髀算经〉：中国古代唯一的公理化尝试》,《自然辩证法通讯》1996 年第 3 期，第 43—80 页。

江晓原《〈周髀算经〉盖天宇宙结构考》,《自然科学史研究》1996 年第 3 期，第 248—253 页。

江晓原《天学外史》，上海：上海人民出版社，1999 年。

江晓原、钮卫星《回天：武王伐纣与天文历史年代学》，上海：上海人民出版社，2000 年。

江晓原、钮卫星《天文西学东渐集》，上海：上海书店出版社，2001 年。

江晓原《天学真原》，沈阳：辽宁教育出版社，2004 年。

江晓原《占星学与传统文化》，桂林：广西师范大学出版社，2004 年。

江晓原《科学史：是科学还是历史——以天文学史及星占学为例》,《上海交通大学学报》(哲学社会科学版)2007 年第 6 期，第 43—47 页。

江晓原、钮卫星《欧洲天文学东渐发微》，上海：上海书店出版社，2009年。

介永强《武则天与祥瑞》，赵文润、李玉明主编《武则天研究论文集》，太原：山西古籍出版社，1981年，第160—167页。

金霞《中国古代政治文化视野中的祥瑞灾异》，《青岛大学师范学院学报》2005年第4期，第5—9页。

金霞《天文星占与魏晋南北朝政治》，《青岛大学师范学院学报》2010年第1期，第46—50页。

金霞《两汉魏晋南北朝祥瑞灾异研究》，北京师范大学博士论文，2005年。

金亚迪《康有为〈列国游记〉西方音乐史料发凡》，《交响——西安音乐学院学报》2011年第4期，第74—77页。

金滢坤、刘永海《敦煌本〈大云经疏〉新论》，《文史》2009年第4辑，第31—46页。

［日］津田资久《符瑞"张掖郡玄石图"の出现と司马懿の政治的立场》，《九州大学东洋史论集》35，2007年，第33—68页。

［日］津田左右吉《中国思想和日本》，东京：岩波书店，1938年。

靳强《唐代地震灾害初探——以两〈唐书〉为例》，《江汉论坛》2012年第3期，第47—53页。

靳亚娟《帝都的毁灭——唐代长安火灾研究》，北京大学2012年硕士论文。

景亚鹂《西安碑林藏唐〈宇文氏墓志〉考释》，《考古与文物》2007年第6期，第93—97页。

邝向雄《唐代谶谣初探》，首都师范大学硕士论文，2004年。

雷戈《正朔、正统与正闰》，《史学月刊》2004年第6期，第23—31页。

雷闻《道教徒马元贞与武周革命》，《中国史研究》2004年第1期，第73—80页。

雷闻《郊庙之外：隋唐国家祭祀与宗教》，北京：三联书店，2009年。

冷德熙《超越神话——纬书政治神话研究》，北京：东方出版社，1996年。

冷鹏飞《"东南有天子气"释——秦汉区域社会文化史研究》，《学术研究》1997年第1期，第52—57页。

李宝玲《武则天郊庙歌辞的政治观察》，《乐府学》第5辑，北京：学苑出版社，2009年，第208—220页。

李炳海《帝都中心论的文化承载——古代京都赋意蕴管窥》，《齐鲁学刊》2000年第2期，第4—10页。

李崇智《中国历代年号考》，北京：中华书局，2004年。

李德新《唐代火灾及防治措施》,《文山师范高等专科学校学报》2009 年第 1 期,第 44—47 页。

李迪《盖天说在中国天文学史上的地位》,《内蒙古师范大学学报》〔自然科学(汉文)版〕2002 年第 3 期,第 281—289 页。

李范文《西夏陵墓出土残碑粹编》,北京:文物出版社,1984 年。

李丰楙《六朝道教的终末论——末世、阳九百六与劫运说》,《道家文化研究》第 9 辑,1996 年。

李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》第六章《唐人创业小说与道教图谶传说》,台北:学生书局,1986 年。

李刚《唐太宗与道教》,《晋阳学刊》1994 年第 5 期,第 66—70 页。

李刚《唐高祖创业与道教图谶》,《宗教学研究》1998 年第 3 期,第 15—21 页。

李刚《隋炀帝与道教》,《世界宗教研究》2006 年第 1 期,第 45—54 页。

李军《灾害危机与唐代政治》,首都师范大学博士论文,2004 年。

李令福《隋唐长安城六爻地形及其对城市建设的影响》,《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版)2010 年第 4 期,第 120—128 页。

李零《中国方术考》,北京:东方出版社,2001 年。

李零《中国方术正考》,北京:中华书局,2006 年。

李方《试论唐朝的“中国”与“天下”》,《中国边疆史地研究》2007 年第 2 期,第 10—20 页。

李合群《试论影响北宋东京规划布局的非理性因素——象天设都与堪舆学说》,《河南大学学报》(社会科学版)2006 年第 5 期,第 7—11 页。

李锦绣《论“李氏将兴”——隋末唐初山东豪杰研究之一》,《山西师大学报》1997 年 4 期,第 30—36、40 页。

李锦绣《论“刘氏主吉”——隋末唐初山东豪杰研究之二》,《史林》2004 年第 5 期,第 62—69 页。

李久昌《“天下之中”与列朝都洛》,《河南社会科学》2007 年第 4 期,第 114—117 页。

李久昌《周公“天下之中”建都理论研究》,《史学月刊》2007 年第 9 期,第 22—29 页。

李久昌《20 世纪 50 年代以来的洛阳古都研究》,《河南大学学报》(社会科学版)2007 年第 4 期,第 27—35 页。

李俊《初唐时期的祥瑞与雅颂文学》,《中国青年政治学院学报》2005 年第 5 期,第 112—117 页。

李美燕《〈乐纬〉的乐教思想与音乐宇宙观》,《中国学术年刊》2000 年第 21 期,第 89—122、533 页。

李梅训《谶纬文献的禁毁和辑佚》,《山东大学学报》(人文社会科学版)2002 年第 1 期,第 41—44 页。

李明《日本的年号及其与中国文化的关系》,《辽宁大学学报》1994 年第 3 期,第 43—47 页。

李倩倩《清代谶纬辑佚和研究之考论》,山东大学硕士论文,2011 年。

李勤德《隋代的禁纬和焚纬》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)1986 年第 2 期,第 70—76 页。

李勤德《谶纬的散失和明清时期的辑佚》,《古籍整理研究学刊》1987 年第 1 期,第 4953 页。

李善邦《中国地震》,北京：地震出版社,1981 年。

李锐《清华简〈保训〉与中国古代“中”的思想》,《孔子研究》2011 年第 2 期,第 46—53 页。

李维宝、陈久金《传统星座的五帝座考证》,《天文研究与技术》2010 年第 2 期,第 182—184 页。

李小波《从天文到人文——汉唐长安城规划思想的演变》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2000 年第 2 期,第 61—69 页。

李学勤《〈汉书・李寻传〉与纬学的兴起》,《杭州师范学院学报》1996 年第 2 期,第 1—3 页。

李学勤《令方彝、方彝与成周的历史地位》,《洛阳考古四十年——1992 年洛阳考古学术研讨会论文集》,北京：科学出版社,1996 年,第 208 页。

李学勤《出土文物与〈周易〉研究》,《齐鲁学刊》2005 年第 2 期,第 5—9 页。

李学勤《周易溯源》,成都：巴蜀书社,2006 年。

李学勤《“兵避太岁”戈新证》,《江汉考古》1991 年第 2 期,第 35—39 页。

李学勤《简帛佚籍的发现与重写中国古代学术史》,《河北学刊》2013 年第 1 期,第 1—5 页。

李雪花、张燕燕《国家神道的祭祀道具——“国魂命”铜镜浅析》,《唐都学刊》2009 年第 2 期,第 61—64 页。

李寅生《略论中国传统文化典籍对日本天皇年号的影响》,《日本研究》2001 年第 2 期,第 94—96 页。

李勇《〈开元占经〉中的巫咸占辞研究》,《自然科学史研究》第13卷第3期,1994年,第215—221页。

李玉珉《敦煌莫高窟第三二一窟壁画初探》,《美术史研究集刊》第16期,2004年,第70—71页。

[英]李约瑟《中国科学技术史》第4卷,北京:科学出版社,1975年。

李征松《唐诗中的瑞兽研究——以唐诗中常见的六大瑞兽为主要研究对象》,暨南大学硕士论文,2010年。

李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》,兰州:甘肃人民出版社,2008年。

李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》,《敦煌史地新论》,台北:新文丰出版公司,1996年,第71—72页。

李中华、张忠智《肃宗朝政局纷争与李杜的悲剧命运》,《武汉大学学报》(人文科学版)2003年第3期,第327—334页。

[日]笠原一男《日本史研究》第1部第3章,东京:山川出版社,1990年。

连劭名《〈尚书·高宗肜日〉与古代的鸟占》,《华学》第1辑,广州:中山大学出版社,1995年,第63—68页。

梁启超《阴阳五行说之来历》,《古史辨》第5册,上海:上海古籍出版社,1982年,第343—362页。

梁宗华《汉代截纬神学及其对道家宗教化的影响》,《青岛海洋大学学报》(社会科学版)1995年第4期,第44—45、56页。

梁宗巨《僧一行发起的子午线实测》,《科学史集刊》2,北京:科学出版社,1959年,第144—149页。

廖伯源《说新——兼论年号之起源》,《秦汉史论丛》,台北:五南图书出版公司,2003年,第3—29页。

林富士《释"魅":以先秦至六朝时期的文献资料为主的考察》,蒲慕州编《鬼魅神魔——中国通俗文化侧写》,台北:麦田出版社,2005年,第125—131页。

林富士《人间之魅——汉唐之间"精魅"故事析论》,《中研院历史语言研究所集刊》第78本第1分,2007年3月,107—182页。

林国平《灵签渊源考》,《东南学术》2006年第2期,第128—134页。

林世田《武则天称帝与图谶祥瑞——以S.6502〈大云经疏〉为中心》,《敦煌学辑刊》2002年第2期,第64—72页。

林世田《〈大云经疏〉初步研究》,《文献》2002年第4期,第47—59页。

林向《“南方丝绸之路”上发现的“立杆测影”文物》,《四川文物》2007 年第 4 期,第 31—40 页。
刘彬《〈易纬〉占术研究》,山东大学博士论文,2004 年。
刘操南《古代天文历法释证》,杭州:浙江大学出版社,2009 年。
刘次元《〈隋书·天文志〉天象记录选注》,《陕西天文台台刊》第 19 卷(1996 年),第 124—135 页。
刘凤君《山东省北朝观世音和弥勒造像考》,《文史哲》1994 年第 2 期,第 48 页。
刘凤霞《谶纬之学与唐代社会》,山东大学硕士论文,2010 年。
刘国忠《〈五行大义〉研究》,沈阳:辽宁教育出版社,1999 年。
刘洪涛《古代历法计算法》,天津:南开大学出版社,2003 年。
刘家和《〈春秋〉三传的灾异观》,《史学史研究》1990 年第 2 期,第 2—11 页。
刘俊文《敦煌吐鲁番唐代法制文书考释》,北京:中华书局,1989 年。
刘康德《风云与阴影——“捕风捉影”说》,《复旦学报》(社会科学版)2012 年第 3 期,第 80—90 页。
刘乐贤《马王堆天文书考释》,广州:中山大学出版社,2004 年。
刘乐贤《敦煌卷子与〈乙巳占〉对读一例》,中国文物研究所编《出土文献研究》第 6 辑,上海:上海古籍出版社,2004 年,第 266—270 页。
刘乐贤《纬书中的天文资料——以〈河图帝览嬉〉为例》,《中国史研究》2007 年第 2 期,第 71—82 页。
刘乃和《中国历史上的纪年(中)》,《文献》1983 年第 4 期,第 246—268 页。
刘浦江《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《中国社会科学》2004 年第 2 期,第 189—203 页。
刘浦江《“五德终始”说之终结——兼论宋代以降传统政治文化的嬗变》,《中国社会科学》2006 年第 2 期,第 177—190 页。
刘庆孝、郑军《中国吉祥动物图案集》,上海:上海书店出版社,1996 年。
刘湘兰《论汉唐间的五行志与志怪小说》,《中山大学学报》(社会科学版)2009 年第 5 期,第 29—36 页。
刘晓峰《日本冬至考——兼论中国古代天命思想对日本的影响》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2003 年第 3 期,第 100—110 页。
刘新万《〈周易〉与唐代帝王年号关系考》,《洛阳理工学院学报》(社会科学版)2009 年第 6 期,第 26—30 页。

刘屹《近年来道教研究对中古史研究的贡献》,《中国史研究动态》2004 年第 8 期,第 12—20 页。

刘瑛《〈左传〉、〈国语〉方术研究》,北京:人民文学出版社,2006 年。

刘永海《略论武则天称帝与祥瑞》,首都师范大学硕士论文,2008 年。

刘毓庆《由人学到天学的〈诗学〉诠释——〈诗纬〉诗学研究》,《文学评论》2005 年第 6 期,第 15—22 页。

刘元满《日本皇名、年号用字中的汉字文化表现》,《北京大学学报》(哲学社会科学版) 2002 年第 6 期,第 90—91 页。

刘泽华《中国古代政治思想史》,天津:南开大学出版社,2001 年。

刘钊《"小臣墙刻辞"新释——揭示中国历史上最早的祥瑞记录》,《复旦学报》(社会科学版) 2009 年第 1 期,第 4—11 页。

刘昭瑞《候风鸟与相风鸟——论绍兴 306 号墓铜屋上鸟的功能》,《华学》第 5 辑,广州:中山大学出版社,2001 年,第 65—72 页。

刘昭瑞《论"黄神越章"——兼谈黄巾口号的意义及相关问题》,《历史研究》1996 年第 1 期,第 125—132 页。

龙异腾、罗松乔《〈周易〉"帝出乎震"之"帝"考释——兼论与北辰、北斗的关系》,《贵州师范大学学报》(社会科学版)2003 年第 1 期,第 106—108 页。

[日] 泷川政次郎《革命思想と长冈迁都》,《京制并に都城制の研究》,东京:角川书店,1967 年。

[日] 泷川政次郎《元号考证》,东京:永田书房,1974 年。

卢嘉锡、陈美东《中国科学技术史天文学卷》,北京:科学出版社,2003 年。

卢显山《唐代术数文献研究》,吉林大学硕士论文,2008 年。

卢央《京房评传》,南京:南京大学出版社,1998 年。

卢央《中国古代星占学》,北京:中国科学技术出版社,2008 年。

陆法同、张秉伦《中国古代宫殿、寺庙火灾与消防的初步研究》,《火灾科学》1995 年 1 期,第 57—62 页。

陆庆夫、魏郭辉《唐代官方佛经抄写制度述论》,《敦煌研究》2009 年第 3 期,第 49—55 页。

逯耀东《从平城到洛阳——拓跋魏文化转变的历程》,北京:中华书局,2006 年。

罗汉《剥开蚕茧:在白铁余 682—683 年的佛教运动中的民族、财富和末法意识》,胡素馨主编《佛教物质文化:寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》,上海:上海

书画出版社，2003 年，第 322—332 页。

罗新《走马楼吴简中的建安纪年简问题》，《文物》2002 年第 10 期，第 92—95 页。

罗新《十六国北朝的五德历运问题》，《中国史研究》2004 年第 3 期，第 47—56 页。

罗艺峰《中国音乐思想与古代的音乐占候术》，《音乐艺术》2007 年第 1 期，第 28—41 页。

罗艺峰《圣王作乐与国家宗教》，《南京艺术学院学报》2011 年第 3 期，第 1—7 页。

吕博《唐蕃大非川之役与星象问题》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第 26 辑，第 131—145 页。

吕凯《郑玄之谶纬学》，台北：台湾商务印书馆，1982 年。

吕宗力《东汉碑刻与谶纬神学》，《研究生论文集 · 中国历史分册》，南京：江苏古籍出版社，1984 年，第 67—88 页。

吕宗力《感生神话与汉代皇权正当性的论证》，《秦汉史论丛》第 8 辑，昆明：云南大学出版社，2001 年，第 415—434 页。

吕宗力《汉代的流言与讹言》，《历史研究》2003 年第 2 期，第 14—31 页。

吕宗力《汉代"妖言"探讨》，《中国史研究》2006 年第 4 期，第 39—58 页。

吕宗力《略论民间歌谣在汉代的政治作用及相关迷思》，《社会科学战线》2008 年第 9 期，第 106—124 页。

吕宗力《汉代开国之君神话的建构与语境》，《史学集刊》2010 年第 2 期，第 11—18 页。

吕宗力《汉代的谣言》，杭州：浙江大学出版社，2011 年。

吕宗力《谶纬与魏晋南北朝佛教》，《南京大学学报》（哲学人文科学社会科学版）2010 年第 4 期，第 109—122 页。

马彪《两汉之际刘氏宗室的"中衰"与"中兴"》，《北京师范大学学报》（社会科学版）1995 年第 5 期，第 99—107 页。

马德《敦煌阴氏与莫高窟阴家窟》，《敦煌学辑刊》1997 年第 1 期，第 90—95 页。

马新《时政谣谚与两汉民众参与意识》，《齐鲁学刊》2001 年第 6 期，第 82—88 页。

马正林《汉长安形状辨析》，《考古与文物》1992 年第 5 期，第 138 页。

毛汉光《李渊崛起之分析——兼论隋末"李氏当王"与三李》，《中研院历史语言研究所集刊》59 本 4 分，1988 年，第 1037—1061 页。

［日］茂木直人《祥瑞に关する制度の实态》，《驹沢史学》63，2004 年。

梅政清《中国上古天文学之社会文化意涵》，成功大学历史研究所论文，2003 年。

［日］妹尾达彦《唐长安城的礼仪空间——以皇帝礼仪的舞台为中心》，《东洋文化》72，

1992年，第1—35页。

么振华《唐人对地震的认识与存恤》，《唐都学刊》2008年第6期，第14—19页。

莫绍揆《从〈五星占〉看我国的干支纪念的演变》，《自然科学史研究》第17卷第1期，1980年，第31—37页。

牟发松《略论唐代的南朝化倾向》，《中国史研究》1996年第2期，第51—64页。

［日］牧田谛亮《疑经研究》，京都：京都大学人文科学研究所，1976年。

［日］那珂通世《上世年纪考》，《史学杂志》第八编第8—10、12号，1897年，收录于《那珂通世遗书》第1卷，大日本图书，1915年，第1—65页。

［日］楠山春树《毛诗正义所引的纬书》，收入安居香山编《谶纬思想的综合研究》，东京，1984年，第197—226页。

聂永华《龙朔时期"颂体诗"考论》，《运城学院学报》2009年第6期，第1—7页。

聂永华《龙朔时期的文化氛围与诗风新变》，《周口师范学院学报》2003年第4期，第28—34页。

牛来颖《唐代祥瑞与王朝政治》，收入郑学檬、冷敏述主编《唐文化研究论文集》，上海：上海人民出版社，1994年，第535—545页。

牛来颖《唐代祥瑞名物辨异》，《世界宗教研究》1999年第2期，第128—129页。

牛润珍《邺与中世纪东亚都城城制系统》，《河北学刊》2006年第5期，第105—114页。

钮卫星《汉唐之际历法改革中各作用因素之分析》，《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）2004年第5期，第36页。

钮卫星《西望梵天：汉译佛经中的天文学源流》，上海：上海交通大学出版社，2004年。

潘鼐编著《中国古天文图录》，上海：上海科学教育出版社，2009年。

皮锡瑞《经学历史》，台北：河洛出版社影排本，1974年。

［日］平岗武夫《唐代的历》序说，上海：上海古籍出版社，1990年。

［日］平秀道《王莽と符命》，《龙谷大学论集》第353卷，1956年，第311—321页。

［日］平秀道《后汉光武帝と图谶》，《龙谷大学论集》第379卷，1967年，第66—85页。

［日］平秀道《魏の文帝と图纬》，《龙谷大学论集》第404卷，1974年，第104—116页。

［日］平秀道《蜀の照烈帝と谶纬》，《龙谷大学论集》第409卷，1976年，第57—66页。

［日］平秀道《南齐书祥瑞志について》，《龙谷大学论集》第400、401卷合并号，1973年，第625—635页。

［日］平秀道《宋书符瑞志について》，《龙谷大学佛教文化研究所纪要》第15集，1976年，第62—76页。

[日] 平秀道《魏书霊征志について》,《龙谷大学论集》第 413 卷,1978 年,第 23—44 页。

[日] 气贺泽保规主编《遣隋使がみた风景——东アジアからの新视点》,东京：八木书店,2012 年。

钱国盈《十六国时期的星占学》,《嘉南学报》第 33 期,2007 年,第 326—340 页。

钱杭《萧吉与〈五行大义〉》,《史林》1999 年第 2 期,第 36—50 页。

钱穆《国学概论》,北京：商务印书馆,1997 年。

仇鹿鸣《五星会聚与安史起兵的政治宣传——新发现燕〈严复墓志〉考释》,《复旦学报》2011 年第 2 期,第 114—123 页。

曲安京《唐宋历法演纪上元实例及算法分析》,《自然科学史研究》第 10 卷第 4 期,1991 年,第 315—326 页。

曲贵军《唐代方术对政治的影响》,陕西师范大学硕士论文,2010 年。

[法] 让-马克・博奈-比多、[法] 弗朗索瓦丝・普热得瑞、[英] 魏泓著,黄丽平译,邓文宽审校《敦煌中国星空：综合研究迄今发现最古老的星图(下)》,《敦煌研究》2010 年第 3 期,第 46—59 页。

饶宗颐《魏玄石白画论》,《选堂集林・史林》,中华书局香港分局,1982 年,第 308—310 页。

饶宗颐《中国史学上之正统论》,上海：远东出版社,1996 年。

饶宗颐《从石刻论武后之宗教信仰》,《饶宗颐史学论著选》,上海：上海古籍出版社,1993 年,第 509—510 页。

饶宗颐《敦煌本"瑞应图"跋》,《敦煌研究》1999 年第 4 期,第 152—153 页。

任蜜林《纬书的宇宙图式与古代的宇宙论传统》,《中国哲学史》2008 年第 2 期,第 102—109 页。

任蜜林、柳兰芳《〈礼纬〉、〈乐纬〉合论》,《中国社会科学院研究生院学报》2011 年第 5 期,第 50—58 页。

任蜜林《百年来中国谶纬学的研究与反思》,《云梦学刊》2006 年第 2 期,第 5—9 页。

任蜜林《〈易纬〉各篇形成考》,《中国哲学史》2009 年第 3 期,第 74—83 页。

任士英《唐代玄宗肃宗之际的中枢政局》,北京：社会科学文献出版社,2003 年。

任士英《唐玄宗舍寿王而立肃宗原因考》,《历史研究》2004 年第 3 期,第 173—179 页。

荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》,上海：上海古籍出版社,1996 年。

荣新江《胡人对武周政权之态度——吐鲁番出土〈武周康居士写经功德记碑〉校考》，收入氏著《中古中国与外来文明》，北京：三联书店，2001年，第204—221页。

荣新江《中国古代史研究十论》，上海：复旦大学出版社，2005年。

容肇祖《占卜的源流》，《中研院历史语言研究所集刊》第1本第1分，1928年，第47—88页。

［日］三石善吉著，李遇玫译《中国的千年王国》，上海：三联书店，1997年。

［日］森本角藏《日本年号大观》，东京：目黑书店，1933年。

［日］砂山稔《月光童子刘景晖の反叛と首罗比丘经——月光童子谶を中心として》，《东方学》第51号。

［日］砂山稔《道教と老子》，收入福井康顺等监修《道教》第2卷，东京：平河出版社，1983年，第3—47页。

［日］山口博《周武、桓武和〈小雅鹿鸣〉》，《日本研究》1986年第1期，第54—49页。

［日］山崎宏《支那中世佛教の展开》，京都：法藏馆，1971年。

［日］山田利明《诞怪不经の正史：〈后汉书〉方术传の哲学》，《中国研究集刊》第21号，1997年，第1—15页。

［日］杉本忠《谶纬说の起源及び发达》，《史学》第13卷第2号，第55—103页。

邵鸿《中国古代对军事术数和兵阴阳家的批判》，《史林》2000年第3期，第48—56页。

邵鸿《兵阴阳家与汉代军事》，《南开学报》（哲学社会科学版）2002年第6期，第81—90页。

邵治国《武则天明堂政治和明堂大火考》，《唐都学刊》2005年第2期，第14—20页。

沈冬《隋代开皇乐议研究》，《新史学》1993年第41期，第1—42页。

沈冬《中古长安，音乐风云：隋代“开皇乐议”与音乐、文化变迁》，载陈平原、王德威、陈学超编《西安：都市想象与文化记忆》，北京：北京大学出版社，2009年，第152—182页。

沈刚《王莽营建东都问题探讨》，《中国历史地理论丛》2005年第3期，第95—100页。

沈履伟《关于龙朔文场变体的几个问题》，《中国文学研究》2004年第1期，第10—14页。

施佩璜《鸡的性别控制》，《安徽大学学报》（自然科学版）1979年第1期，第41—43页。

师敏《圆仁的入唐求法及其对日本文化的影响》，西北大学博士论文，2011年。

史念海《唐长安城的池沼与林园》，史念海主编《汉唐长安与关中平原》，《中国历史地理论丛》1999年12月增刊，第8—11页。

史睿《出土文献所见唐代士族婚姻礼法的特点与源流——兼谈婚姻礼法与士族兴衰》,余欣主编《中古时代的宗教、礼仪与制度》,上海：上海古籍出版社,2012 年,第 85—108 页。

史少博、田军《谶纬与孔子》,《山东理工大学学报》(社会科学版)2003 年第 4 期,第 68—71 页。

史苏苑《论年号》,《历史教学》1983 年第 3 期,第 7—10 页。

史苇湘《敦煌莫高窟〈宝雨经变〉》,《1983 年全国敦煌学术讨论会文集·石窟艺术编上》,兰州：甘肃人民出版社,1985 年,第 61—83 页。

[日] 市村瓒次郎《年号に现われたる时代思想》,《史学杂志》39：4,1928 年,第 324—326 页。

[日] 矢吹庆辉《三阶教之研究》,东京：岩波书店,1927 年。

石坚平《义净时期中国同南海的海上交通》,《江西社会科学》2001 年第 2 期,第 59—64 页。

[日] 水口幹记《日本古代汉籍受容の史的研究》第Ⅱ部《〈天地瑞祥志〉の基础的考察》,东京：汲古书院,2005 年,第 177—406 页。

[日] 水口幹记《日本古代汉籍受容の史的研究》,东京：汲古书院,2005 年。

[日] 水口幹记、陈小法《日本所藏唐代佚书〈天地瑞祥志〉略述》,《文献》2007 年第 1 期,第 165—172 页。

[日] 水口幹记《类书〈稽瑞〉と祥瑞品目——唐礼部式と延喜治部省式祥瑞条に关连して》,《延喜式研究》第 24 号,2008 年,第 24—46 页。

[日] 水野清一《唐代の仏像雕刻》,《仏教艺术》第 9 号,1950 年,第 26 页。

[日] 松本荣一《敦煌本瑞应图卷》,《美术研究》184 号,1956 年,第 73—77 页。

[日] 松岛隆裕《祥瑞の主体としての天——白雉改元における天观念の受容》,《伦理思想研究》第 5 集,1980 年,第 43—53 页。

[日] 松浦史子《似凤四凶鸟之来历——以日本尊经阁文库本〈天地瑞祥志〉引〈乐斗图〉为端绪》,《兴大中文学报》27(增刊),2010 年 12 月,第 331—359 页。

[日] 松浦史子《魏晋六朝における〈山海经〉の受容とその展开》,东京：汲古书院,2012 年。

[日] 松田稔《〈山海经〉における瑞祥》,《汉文学会会报》第 27 辑,1981 年,第 20—30 页。

宋正海、高建国、孙关龙等《中国古代自然灾异相关性年表总汇》,合肥：安徽教育出版

社，2002 年。

［日］矢吹庆辉《三阶教之研究》，东京：岩波书店，1927 年，第 686—747 页。

［日］薮内清《隋唐历法史の研究》，东京：三省堂，1944 年。

［日］薮内清《天文学・西方传来の占星术》，薮内清主编《中国中世科学技术史の研究》，东京：角川书店，1963 年初版；京都：朋友书店，1998 年重印本，第 159—176 页。

［日］薮内清《魏晋南北朝时期的历法》，《自然科学史研究》第 15 卷第 2 期，1996 年，122—130 页。

苏海洋、雍际春、晏波、尤晓妮《甘肃历史地震与气象异常相关性研究之一——两汉三国魏晋南北朝时期》，《安徽农业科学》总第 39 卷 25 期，2011 年，第 15719—15722、15775 页。

苏萍《谣言与近代教案》，上海：远东出版社，2001 年。

孙敦恒编著《清华国学研究院史话》，北京：清华大学出版社，2002 年，第 52 页。

孙广德《我国正史中的政治神话》，杜维运等编《中国史学论文选集》第 6 辑，台北：幼狮文化事业公司，1986 年，第 51—125 页。

孙家洲《汉代"应验"谶言例释》，《中国哲学史》1997 年第 2 期，第 82—88 页。

孙钦善《汉代的纬学与纬书》，《文献》1985 年第 4 期，第 34—41 页。

孙蓉蓉《〈诗纬〉考论》，《中国文化研究》2006 年冬之卷，第 83—93 页。

孙蓉蓉《〈诗纬〉与汉魏六朝文论》，《文艺研究》2007 年第 9 期，第 67—75 页。

孙蓉蓉《"按经验纬"考论》，《江海学刊》2008 年第 2 期，第 193—200 页。

孙蓉蓉《谣谶与诗学》，《文学评论》2011 年第 6 期，第 164—171 页。

孙曙光《谶纬与汉代政治的神秘性》，《社会科学战线》1998 年第 2 期，第 146—154 页。

孙卫国《大明旗号与小中华意识——朝鲜王朝尊周思想研究（1637—1800）》，北京：商务印书馆，2007 年。

孙湘云《天人感应的灾异观与古代的救灾措施》，《中国典籍与文化》2000 年第 3 期，第 38—43 页。

孙小淳《北宋政治变革中的"天文灾异"论说》，《自然科学史研究》第 23 卷第 3 期（2004 年），第 218—231 页。

孙晓辉《两唐书乐志研究》，上海：上海音乐学院出版社，2005 年。

孙英刚《长安与荆州之间：唐中宗与佛教》，荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社，2003 年，第 125—150 页。

孙英刚《西方学术话语与东方史学脉络：以"Medieval"为例》,《人文杂志》2010年第2期,第147—157页。

孙英刚《跨文化中的迷惘:"民间宗教"概念的是与非》,《学术月刊》2010年第11期,第21—27页。

孙英刚《"太平天子"与"千年太子"：6—7世纪政治文化史的一种研究》,《复旦学报》(社会科学版)2010年第6期,第43—51页。

孙英刚《南北朝隋唐时代的金刀之谶与弥勒信仰》,《史林》2011年第3期,第56—68页。

孙英刚《音乐史与思想史：〈景云河清歌〉的政治文化史研究》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑(2010年),第103—130页。

孙英刚《瑞祥抑或羽孽:"五色大鸟"与汉唐间的政治宣传》,《史林》2012年第4期,第39—50页。

孙英刚《"朔旦冬至"与"甲子革令"：历法、谶纬与隋唐政治》,《唐研究》第18卷,2012年,第21—48页。

孙英刚《无年号与改正朔：安史之乱中肃宗重塑正统的努力——兼论历法与中古政治之关系》,《人文杂志》2013年第2期,第65—76页。

[日]太田晶二郎《〈天地瑞祥志〉略说——附けたり、所引の唐令佚文》,原载《东京大学史料编纂所报》第7号,1972年,第1—15页,收入《太田晶二郎著作集》第1册,东京：吉川弘文馆,1991年,第152—182页。

郜积意《齐诗"五际"说的"殷历"背景——兼释〈汉书·翼奉传〉中的六情占》,《台大文史哲学报》第68期,2008年,第1—38页。

郜朋飞《P. 2005〈沙州都督府图经〉中祥瑞与歌谣相关史实思想考》,《敦煌学研究》200年第1期。

唐华全《也谈马嵬驿兵变的历史真相》,《河北学刊》1997年第4期,第90—95页。

唐华全《唐肃宗时期宰相政治探微》,《河北学刊》2002年第1期,第137—141页。

唐建《中国儒教与日本大化革新》,《复旦学报》(社会科学版)1987年第1期,第61—67页。

唐兰《西周青铜器铭文分代史徽》,北京：中华书局,1986年。

唐明贵《试论〈论语谶〉的内容及其价值》,《太原理工大学学报》(社会科学版)2005年第2期,第13—17页。

唐雯《唐职员令复原与研究——以北宋前期文献中新见佚文为中心》,《历史研究》

2008年第5期,第20—34页。
汤一介《魏晋南北朝时期的道教》后附残卷校文,西安：陕西师范大学出版社,1988年。
汤用彤《从一切道经说到武则天》,载《汤用彤学术论文集》,北京：中华书局,1983年。
汤用彤《康复札记》,《汤用彤学术论文集》,北京：中华书局,1983年。
汤用彤《隋唐佛教史稿》,武汉：武汉大学出版社,2008年。
唐长孺《白衣天子试释》,《燕京学报》第35期,1948年。
唐长孺《北朝的弥勒信仰及其衰落》,收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》,北京：中华书局,1983年,第214页。
唐长孺《魏晋时期北方天师道的传播》,收入氏著《魏晋南北朝史论拾遗》,北京：中华书局,1983年,第224—232页。
唐长孺《史籍与道经中所见的李弘》,载《魏晋南北朝史论丛拾遗》,北京：中华书局,1983年。
陶磊《〈淮南子·天文〉研究——从数术史的角度》,济南：齐鲁书社,2003年。
[日]藤堂恭俊《无量寿经论注の研究》,京都：佛教文化研究所,1958年。
[日]藤原佐世《日本国见在书目》(古逸丛书第19册),台北：新文丰出版公司,1995年。
[德]Thilo. Thomas著,[日]池田温译《唐史における帝王符瑞の一例とその背景》,《东方学》第48辑,1974年,第12—27页。
[日]田久川《中国古代天文历算科学在日本的传播和影响》,《社会科学辑刊》1984年第1期,第108—117页。
[日]田中靖彦《汉晋春秋に见る三国正统观の展开》,《东方学》110,2005年,第49—64页。
仝晰纲《汉代风谣与举谣言》,《人文杂志》1999年第4期,第110—111页。
童圣江《唐代地震灾害时空分布初探》,《中国历史地理论丛》2002年第4期,第55—64页。
万绳楠《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥：黄山书社,1987年。
王邦维《"洛州无影"与"天下之中"》,《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005年第4期,第94—101页。
王步贵《论纬书〈乐图微〉的思想》,《社会科学辑刊》1992年第4期,第20—23页。
王家骅《日本的早期儒学及其特征》,《日本研究》1989年第4期,第71—72页。

王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,北京:中国社会科学出版社,2004年。

王青《汉朝的本土宗教与神话》,台北:洪叶文化,1998年。

王永平《"刘氏当王"谶语与唐代政治》,《中国史研究》2005年第2期,第174—176页。

王邦维《南海寄归内法传校注》,北京:中华书局,1995年。

王邦维《"洛州无影"与"天下之中"》,《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005年第4期,第94—101页。

王邦维《"都广之野"、"建木"以及"日中无影"》,《中华文化论坛》2009年S2期,第46—50页。

王邦维《"洛州无影"天下的中心是洛州?》,《中华遗产》2010年第3期,108—121页。

王国维《大云经疏跋》,载罗福苌编《沙州文录补》,1924年,叶5b—6b,收入《观堂集林》卷二一及王重民编《敦煌古籍叙录》,北京:中华书局,1958年,第269—270页。

王晖《周武王东都选址考辨》,《中国史研究》1998年第1期,第14—24页。

王晖《古文字中"麐"字与麒麟原型考——兼论麒麟圣化为灵兽的原因》,《北京师范大学学报》(社会科学版)2009年第2期,第64—75页。

王惠民《敦煌莫高窟若干经变画辨识》,《敦煌研究》2010年第2期,第1—5页。

王剑敏、葛继勇《"日本"国号东亚登场时间考——对中国实物资料及中日文献的比较》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2011年第6期,第130—133页。

王静(人民大学)《中古都城建城传说与政治文化》,北京:社会科学文献出版社,2013年。

王静(华侨大学)《日本古代阴阳思想成因探究》,《华侨大学学报》(哲学社会科学版),2011年第4期,第17—22页。

王晶波《论佛教占相内容对敦煌写本相书的影响》,《敦煌研究》2004年第2期,第92—99页。

王克陵《西周时期"天下之中"的择定与"王土"勘测》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版)1990年第2期,第46—53页。

王力《中国古代的历法》,《文献》1980年第1期,第94页。

王立增《开皇乐议与隋初政治》,《天津音乐学院学报》2003年第4期,第33—36页。

王明《道家和道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1984年。

王铭铭《社会人类学与中国研究》,桂林:广西师范大学出版社,2005年。

王鹏飞《中国古代气象上的主要成就》,《南京气象学院学报》1978年第1期,第141—

151 页。

王鹏飞《开创中国气象史研究的新局面——中国气象史研究的意义、概况、紧迫性和远景》,《南京气象学院学报》1984 年第 2 期,第 129—138 页。

王鹏飞《评唐代李淳风"占风情"方法》,《自然科学史研究》第 29 卷第 4 期,2010 年,第 389—403 页。

王汝雕《唐贞观晋州地震考》,《山西地震》1991 年第 2 期,第 38—41 页。

王三庆《敦煌写卷中武后新字之调查研究》,《汉学研究》第 4 卷第 2 期,1986 年,第 437—464 页。

王树连《魏晋南北朝军事测绘》,《军事历史研究》2001 年第 4 期,第 165—176 页。

王顺利《甲子改革与大化体制的延续》,《东北师大学报》(哲学社会科学版)1997 年第 2 期,第 55—58 页。

王涛《汉画像石墓中的"祥瑞"研究》,吉林大学硕士学位论文,2004 年。

王团战《大周沙州刺史李无亏墓及征集到的三方唐代墓志》,《考古与文物》2004 年第 1 期,第 20—26 页。

王文涛《东汉洛阳灾害记载的社会史考察》,《中国史研究》2010 年第 1 期,第 51—70 页。

王晓晖《唐代龙朔年间(661—663 年)西北边政的拐点》,《历史教学》2009 年第 2 期,第 19—22 页。

王晓平《空海愿文研究序说》,《敦煌研究》2011 年第 4 期,第 105—112 页。

王小盾《论中国乐部史上的隋代七部乐》,《中国音乐学》(季刊)2009 年第 4 期,第 103—111 页。

王星光、彭勇《历史时期的"黄河清"现象初探》,《史学月刊》2002 年第 9 期,第 29—35 页。

王亚利《魏晋南北朝灾害研究》,四川大学博士论文,2003 年。

王运熙《乐府诗述论》,上海:上海古籍出版社,1996 年。

王志鹏《敦煌 R2555 卷白云歌再探》,《敦煌研究》2004 年第 6 期。

王仲荦《敦煌石室出〈沙州都督府图经〉残卷考释》,《中国历史地理论丛》1992 年第 1 期,第 1—20 页。

王仲殊《论洛阳在古代中日关系史上的重要地位》,《考古》2000 年第 7 期,第 70—80 页。

王仲殊《论唐长安城圆丘对日本交野圆丘的影响》,《考古》2004 年第 10 期,第 74 页。

王子今、吕宗力《论长安“小女陈持弓”大水讹言事件》,《史学集刊》2011 年第 4 期,第 50—55 页。

汪受宽《〈隋书〉曲笔论》,《兰州大学学报》(社会科学版)1988 年第 1 期,第 36—40 页。

汪涛著,郅晓娜译《中国古代文化中颜色涵义探幽》,上海:上海古籍出版社,2013 年。尤其是第四章《商代颜色象征体系与“五行说”的发展》。

汪小虎《“日影千里差一寸”学说的历史演变》,《上海交通大学学报》(哲学社会科学版)2008 年第 4 期,第 74—80 页。

温金玉《唐义净律师戒律观研究》,《中国哲学史》2009 年第 2 期,第 32—39 页。

温玉成《〈首罗比丘经〉若干问题探索》,《佛教研究》1999 年第 8 期,第 205 页。

闻南馨《驳“三正论”》,《重庆师院学报》1984 年第 4 期,第 63—67 页。

魏斌《孙吴年号与符瑞问题》,《汉学研究》第 27 卷 1 期,2009 年 3 月,第 31—51 页。

魏斌《国山封禅前夜》,《“中古中国的统治方式”青年学术研讨会论文集》(清华大学,2011 年 5 月 21—22 日),第 136—161 页。

韦兵《星占历法与宋代政治文化》,四川大学博士论文,2006 年。

巫鸿《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》,柳扬、岑河译,北京:三联书店,2006 年。

吴承学《论谣谶与诗谶》,《文学评论》1996 年第 2 期,第 103—112 页。

吴从祥《天、乐、人的交融——〈乐纬〉音乐美学思想探析》,《甘肃理论学刊》2009 年第 5 期,第 150—153 页。

吴从祥《纬书政治神话与禹形象的演变》,《齐鲁学刊》2009 年第 3 期,第 42—45 页。

吴从祥《纬书〈河图〉世界观探微》,《中国石油大学学报》(社会科学版)2009 年第 5 期,第 69—72 页。

吴从祥《从〈论衡〉看王充与谶纬之关系》,《西南交通大学学报》(社会科学版)2010 年第 1 期,第 119—124 页。

吴骞《国山碑考》,上海:商务印书馆,1936 年。

吴青《灾异与汉代社会》,《西北大学学报》(哲学社会科学版)1995 年第 3 期,第 39—45 页。

[日] 武田时昌《〈易纬乾元序制记〉所载の易纬佚文について》,《中国思想史研究》10,1987 年,第 1—36 页。

[日] 武田时昌《纬书历法考——前汉末の经学と科学の交流》,山田庆儿编《中国古代科学史论》,1989 年,第 55—120 页。

[日] 武田时昌《〈五经正义〉の纬书观》,今枝二郎编《中国中世の儒佛道三教における谶纬思想の研究》科研费报告书,1990 年 3 月,第 12—17 页。

[日] 武田时昌《中世の义疏学と纬学》,《信州大学教育学部纪要》70,1990 年 7 月,第 333—344 页。

[日] 武田时昌《京房の灾异思想》,中村璋八编《纬学研究论丛——安居香山博士追悼》,东京:平河出版社,1993 年,第 66—84 页。

[日] 武田时昌《三善清行〈革命勘文〉所引の纬书历运说》,《中村璋八博士古稀记念东洋学论集》,东京:汲古书院,1996 年,第 965—982 页。

[日] 武田时昌、宫岛一彦共译《天文气象杂占》,山田庆儿编《新发现中国科学史资料の研究》,1985 年 3 月,第 45—86 页。

[日] 武田时昌《孔子の予言书——纬书の伪作と孔子说话》,《说话・传承学》8,2000 年 4 月,第 14—27 页。

武寅《天皇制的起源及结构特征》,《历史研究》2012 年第 3 期,第 96—111 页。

席泽宗《中国科学技术史・科学思想卷》,北京:科学出版社,2001 年。

[日] 下出积舆《神祇信仰、道教和儒教》,载上田正昭编《日本的古代信仰 1・神们的思想》,东京:学生社,1980 年,第 66 页。

夏日新《陈宝信仰与古代祥瑞思想》,《陕西理工学院学报》(社科版)2006 年第 2 期,第 31—34 页。

[日] 小林正美《六朝道教史研究》,东京:创文社,1990 年。

[日] 小林正美《唐代の道教と天师教》,东京:知泉书馆,2003 年。

[日] 小南一郎《壶型の宇宙》,《东方学报》61,1989 年,第 165—221 页。

[日] 小南一郎《天命と德》,《东方学报》64,1992 年,第 1—59 页。

萧登福《月光明王出世信仰及敦煌写卷〈首罗比丘经〉借明王以聚众抗胡的思想研究》,《敦煌学》第 27 辑,2008 年,第 364 页。

萧登福《谶纬与道教》第九章《六朝道佛二教谶记中之应劫救世说——论李弘与弥勒》,台北:文津出版社,2000 年,第 480—482 页。

萧洪恩《〈易纬〉、〈易谶〉辨及〈易纬〉与河图、洛书和录、符、候的关系》,《齐鲁学刊》1988 年第 5 期,第 67—70 页。

萧延中《中国古代"天学"理念与政治合法性信仰的建构》,《华东师范大学学报》2008 年第 1 期,9—17 页。

谢贵安《中国谶谣文化》,海口:海南出版社,1998 年。

辛德勇《重谈中国古代以年号纪年的启用时间》,《文史》2009 年第 1 期,第 43—90 页。
辛德勇《隋唐两京丛考》,西安:三秦出版社,1991 年。
邢义田《天下一家:皇帝、官僚与社会》,北京:中华书局,2011 年。
邢永川《"洛中"考析》,《广西大学学报》(哲学社会科学版)总第 28 卷 2006 年 10 月增刊,第 183—185 页。
邢永凤《吉备真备与唐代易学东传》,《周易研究》2010 年第 6 期,第 61—65 页。
修文乔《论权力对翻译的影响——从意识形态角度解读唐朝佛经翻译》,《广东外语外贸大学学报》2008 年第 1 期,第 30—34 页。
许道勋、徐洪兴《中国经学史》,上海:上海人民出版社,2006 年。
许建平《敦煌遗书〈刘子〉残卷校证补》,《杭州师范学院学报》1992 年第 1 期,第 40—45 页。
徐承泰《秦汉正朔之变于史家释年之误》,《华中师范大学学报》2011 年第 4 期,第 94—99 页。
徐冲《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》,上海:上海古籍出版社,2012 年。
徐栋梁、曹胜高《〈春秋纬〉成书考》,《济南大学学报》(社会科学版)2009 年第 4 期,第 53—57 页。
徐栋梁、曹胜高《〈春秋纬〉的整理与研究》,《深圳大学学报》(人文社会科学版)2010 年第 1 期,第 138—145 页。
徐栋梁《〈春秋纬〉与汉代春秋学》,东北师范大学博士论文,2011 年。
徐凤先《中国古代异常天象观对社会影响的历史擅变》,《自然辩证法通讯》1995 年第 3 期,第 21—27、34 页。
徐光台《异象与常象:明万历年间西方彗星见解对士人的冲激》,《清华学报》新 39 卷第 4 期,2009 年,第 529—566 页。
徐洪兴《占卜术与中国文化散论》,《复旦学报》(社会科学版)1980 年第 3 期,第 71—76 页。
徐兴无《谶纬与经学》,《中国社会科学》1992 年第 2 期,第 129—140 页。
徐兴无《谶纬文献与汉代文化构建》,北京:中华书局,2003 年。
徐兴无《道德、政治、医术——谶纬文献中的儒家治气养性之术》,《中华文史论丛》2007 年第 3 期,第 45—95 页。
徐振韬、蒋窈窕《五星聚合与夏商周年代研究》,北京:世界图书出版公司,2006 年。
严耀中《论占卜与隋唐佛教的结合》,《世界宗教研究》2002 年第 4 期,第 30—37 页。

严耀中《魏晋南北朝时期的占卜谶言与佛教》，载《史林》2002年第4期，第12—17页。

严耀中《试说〈隋书·五行志〉中的佛教史料》，《中华文史论丛》2007年第1期，第243—256页。

颜娟英《武则天与唐长安七宝台石雕佛像》，《艺术学》1987年第1号，第41—47页。

颜娟英《唐长安七宝台石刻的再省思》，陕西省考古所编《远望集——陕西省考古研究所诞四十周年纪念文集》下，西安：陕西人民美术出版社，1998年，第829—842页。

杨鸿年《隋唐两京坊里谱》，上海：上海古籍出版社，1999年。

杨鸿勋《自我作古用适于事——武则天标新立异的洛阳明堂》，《华夏考古》2001年第2期，第70—78页。

杨惠南《汉译佛经中的弥勒信仰——以弥勒上、下经为主的研究》，《文史哲学报》第35期，台湾大学文学院，1987年12月，第1—100页。

杨梅《也谈"李氏将兴"与"刘氏当王"》，《兰州大学学报》(哲社版)2006年5月，第40—44页。

杨敏《白色动物精灵崇拜——中国古代白色祥瑞动物论》，《民族文学研究》2003年第2期，第25—31页。

杨权《谶纬研究述略》，《中国史研究动态》2001年第6期，第12—22页。

杨权《光武帝"始正火德"正解——对两汉五德制度史的一项新阐释》，《中山大学学报》(社会科学版)2006年第1期，第40—43页。

杨权《"汉家尧后"说考论》，《史学月刊》2006年第6期，第22—30页。

杨树达《汉书窥管》，上海：上海古籍出版社，1984年。

杨晓红《宋代的祥瑞与灾异初探》，《西南民族学院学报》(哲学社会科学版)2002年第6期，第189—193页。

杨效俊《长安光宅寺七宝台浮雕石群像的风格、图像及复原探讨》，《考古与文物》2008年第5期，第69—83页。

杨孝容《"五碍说"与早期佛教女性观》，《西南民族大学学报》(人文社科版)2009年第8期，第188—192页。

杨绪敏《论王劭魏澹修史》，《史学史研究》2000年第3期，第40—44页。

杨友庭《三省六部制的形成及其在唐代的变化》，《厦门大学学报》1983年第1期，第72页。

[日]役重文范《汉代瑞祥考——皇帝·政治との关系》，《立命馆东洋史学》第31号，2008年，第69—167页。

殷光明《北凉石塔上的易经八卦与七佛一弥勒造像》,《敦煌研究》1997 年第 1 期,第 81—88 页。

殷光明《北凉石塔述论》,《敦煌学辑刊》1998 年第 1 期,第 87—107 页。

游自勇《国家图书馆藏〈谯子五行志〉略考》,《文献》2005 年第 4 期,第 229—239 页。

游自勇《试论正史〈五行志〉的演变——以"序"为中心的考察》,《首都师范大学学报》2006 年第 2 期,第 1—16 页。

游自勇《唐代长安的非常事件——以两〈唐书·五行志〉所见讹言、闯宫为中心》,《唐研究》第 12 卷,北京:北京大学出版社,2006 年,第 221—243 页。

游自勇《天道人妖——中古〈五行志〉的怪异世界》,首都师范大学博士论文,2006 年。

游自勇《〈稀见唐代占卜典籍三种〉前言》,李凤、萨守真、濮阳夏撰,高柯立选编《稀见唐代天文史料三种》前言,北京:国家图书馆出版社,2011 年,第 13—14 页。

于爱成《祥瑞动物》,北京:中国社会出版社,2006 年。

于文哲《"〈箫韶〉九成,凤凰来仪":〈韶〉乐舞考论》,《广西大学学报》(哲学社会科学版)2011 年第 4 期,第 112—116 页。

余欣《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》,北京:中华书局,2006 年。

余欣《符瑞与地方政权的合法性构建:归义军时期敦煌瑞应考》,《中华文史论丛》2010 年第 4 期,第 325—378 页。

余欣《中古异相:写本时代的学术、信仰与社会》,上海:上海古籍出版社,2012 年。

余欣《知识、信仰与政治:中古时代东西方关于极光的书写与观念》,复旦大学"构建与生成:汉唐间的历史书写诸层面"工作坊,2013 年 3 月 16—17 日。

喻松青《〈转天图经〉新探》,《历史研究》1988 年第 2 期,第 67—79 页。

豫乔《正确看待洛阳在中共古都中的地位》,《河南大学学报》(社会科学版)1993 年第 4 期,第 38—43 页。

袁野《唐代的自然灾害——〈两唐书·五行志〉有关记载研究》,首都师范大学硕士论文,2004 年。

[日] 远籐利贞《增修日本数学史》,东京:恒星社,1981 年。

[日] 原田淑人《瑞默白泽及び角端に就いて》,《东洋学报》1914 年 4 卷 3 号。

韦兵《星占、历法与宋夏关系》,《四川大学学报》2007 年第 4 期,第 37—42 页。

吴慧《僧一行研究——盛唐的天文、佛教与政治》,上海交通大学博士论文,2008 年。

吴林《童谣再现社会生活作用浅探》,《贵州民族学院学报》(哲学社会科学版)2006 年第 6 期,第 146—149 页。

[美]约翰·惠特尼·霍尔《日本：从史前到现代》，北京：商务印书馆，1997年。
曾德雄《谶纬中的帝王世系及受命》，《文史哲》2006年第1期，第37—46页。
曾德雄《〈白虎通〉中的谶纬思想》，《人文杂志》2009年第1期，第26—34页。
曾德雄《谶纬与东汉学术》，《人文杂志》2010年第6期，第112—120页。
曾德雄《谶纬的禁绝与辑佚》，《云梦学刊》2011年第5期，第58—66页。
曾德雄《寻求合法性——从经学到纬学》，《人文杂志》2008年第1期，第49—56页。
曾美月《唐代文献中"燕乐"、"乐"、"宴乐"语义异同辨析》，《音乐研究》季刊，第38—45页。
曾振宇、崔明德《李淳风"军气占"考论》，《历史研究》2009年第5期，第41—50页。
翟忠义《"居天下之中"的"陶"地考》，《山东师大学报》(社会科学版)1998年第6期，第61—62页。
[日]斋滕励《王朝时代の阴阳道》，东京：甲寅丛书刊行所，1915年，(再版)名著刊行会，2007年。
詹苏杭《谶纬与汉乐府》，陕西师范大学硕士论文，2005年。
张宝三《〈五经正义〉研究》，上海：华东师范大学出版社，2010年。
张兵《伏生〈洪范五行传〉对"五行学说"的吸收与应用》，《孔子研究》2004年第5期，第37—42、104页。
张朝富《白铁余起事佛教背景考察》，《四川大学学报》(哲学社会科学版)2012年第4期，第84—90页。
张从军《两汉祥瑞与图像》，《民俗研究》2008年第1期，第115—116页。
张峰屹《存世谶纬佚文的文献形态及其文献价值》，《古籍整理研究学刊》2010年第4期，第14—20页。
张富祥《关于夏代积年与"五星聚"》，《管子学刊》2005年第3期，第116—119页。
张国刚《唐代近卫军考略》，《南开学报》1999年第6期，第148页。
张惠民《唐代瞿昙家族的天文历算活动及其成就》，《陕西师大学报》(自然科学版)1994年第2期，第77—82页。
张家国《神秘的占候——古代物候学研究》，南宁：广西人民出版社，1994年。
张嘉凤、黄一农《中国古代天文对政治的影响——以汉相翟方进自杀为例》，《清华学报》新二十卷，1990年十二月，第361—378页。
张劲松、李明《日本的年号及其与中国文化的关系》，《辽宁大学学报》1994年第3期，第43—47页。

张晶《唐代冬至节研究》,陕西师范大学硕士论文,2008年。

张俊飞《从年号看十六国政权之文化与政治取向》,《江苏教育学院学报》(社会科学版)第23卷第1期,2007年,第80—83页。

张立《〈太平广记〉中的祥瑞灾异研究》,《唐山师范学院学报》2010年第6期,第40—42页。

张乃翥《从洛阳出土文物看武周政治的国际文化情采》,《唐研究》第八卷,北京大学出版社,2001年,第205—224页。

张乃翥《记洛阳出土的两件唐代石刻》,《河南科技大学学报》(社会科学版)2005年第1期,第20—22页。

张汝舟《二毋室古代天文历法论丛》,杭州:浙江古籍出版社,1987年。

张寿祺《唐代的地震与劳动人民向大自然的斗争》,《华南师范大学学报》(社会科学版)1979年第3期,第72—76页。

张树国《谶纬神话与东汉国家祭祀体系的构建》,《广州大学学报》(社会科学版)2009年第4期,第85—90页。

张同利《九鼎传说与秦汉都城》,《民族艺术》2008年第4期,第53—57页。

章启群《论中国古代天文学向占星学的转折——秦汉思想聚变的缘起》,《云南大学学报》(社会科学版)2011年第6期,第42—67页。

章启群《星空与帝国》,北京:商务印书馆,2013年。

赵红梅《前燕正统观的发展变化——兼及中原士人出仕前燕心态》,《北方论丛》2011年第6期,第74—77页。

赵红岩、汤懋苍、张拥军等《旱-震-涝关系及其在短期气候预测中的可能应用》,《自然科学通报》2007年第1期,第132—136页。

赵世瑜《谣谚与新史学——张守常〈中国近代谣谚〉读后》,《历史研究》2002年第5期,第166—171页。

赵为民《唐代二十八调理论体系研究》,北京:商务印书馆,2006年。

赵瑶丹《中国古代谣谚研究三十年(1978—2008)》,《社会科学评论》2009年第1期,第108—123页。

赵益、金程宇《〈天地瑞祥志〉若干重要问题的再探讨》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2012年第3期,第123—132页。

赵贞《唐五代星占与帝王政治》,首都师范大学博士论文,2004年。

赵贞《唐代星变的占卜意义对宰臣政治生涯的影响》,《史学月刊》2004年第2期,第

30—36 页。

赵贞《唐代的天文管理》,《南都学坛》2007 年第 6 期,第 29—34 页。

赵贞《乾元元年(758)肃宗的天文机构改革》,《人文杂志》2007 年第 6 期,第 155—161 页。

赵贞《试论 P. t. 1045〈乌鸣占〉的来源及其影响》,《敦煌学辑刊》2010 年第 4 期,第 71—80 页。

赵贞《Дх. 6133〈祭乌法〉残卷跋》,《敦煌研究》2012 年第 1 期,第 95—100 页。

振亚《释"帝"兼及"皇帝"》,《古籍整理研究学刊》1989 年第 3 期,第 21—22 页。

郑炳林《敦煌写本 R2683〈瑞应图〉研究》,"敦煌文献、考古、艺术综合研究——纪念向达教授诞辰 110 周年"国际学术讨论会,2010 年 6 月 16—17 日。

郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992 年。

郑昌淦《中国政治学说史》,台北:文津出版社,1995 年。

郑诚、江晓原《何承天问佛国历术故事的源流及影响》,《中国文化》2007 年第 2 期,第 61—71 页。

郑杰文《古佚书整理与谶纬辑佚和研究》,《齐鲁学刊》2011 年第 4 期,第 65—69 页。

郑军《中国祥花瑞草图案集》,上海:上海书店出版社,1996 年。

郑祖襄《"开皇乐议"中的是是非非及其他》,《中国音乐学》2001 年第 4 期,第 105—121 页。

郑祖襄《〈隋书·经籍志〉音乐书述略》,《中央音乐学院学报》2006 年第 3 期,第 65—70 页。

郑祖襄《浅析先秦时期的"乐占"、"乐谏"现象》,《天津音乐学院学报》(天籁)2007 年第 4 期,第 3—9 页。

郑祖襄《〈唐会要〉"天宝十三载改诸乐名"史料分析》,《中央音乐学院学报》2008 年第 3 期,第 18 页。

中国科学院地球物理研究所理论学习小组《谈历史上儒法关于地震灾异问题的论争》,《地球物理学报》1974 年第 4 期,第 209—214 页。

中国科学院陕西天文台天文史整理研究小组《我国历史上第一次天文大地测量及其意义——关于张遂(僧一行)的子午线测量》,《天文学报》1976 年第 2 期,第 209—216 页。

中国社会科学院考古研究所编《中国古代天文文物论集》,北京:文物出版社,1989 年。

[日] 中川绫子《中国古代の日食——唐代までの日食に対する意识・对应の变化》，《お茶の水史学》41号，第67—110页。

[日] 中村璋八《日本阴阳道书の研究》(增补版)，东京：汲古书院，尤其是《天地瑞祥志について》，第503—509页。

[日] 中村璋八《五行大义》，东京：明德出版社，1973年。

[日] 中村璋八《五行大义的基础性研究》，东京：明德出版社，1976年。

[日] 中村璋八《五行大义校注》，东京：汲古书院，1983年。

[日] 中村璋八《五行大义》，东京：明治书院，1998年。

[日] 中谷由一《汉宣帝の祥瑞における政治学》，《人间文化学研究集录》第11号，2001年，第53—64页。

仲崇玲《解读唐律中的消防法规》，《河北青年管理干部学院学报》2010年第1期，第70—72页。

钟肇鹏《谶纬论略》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年。

钟肇鹏《谶纬与齐文化》，《管子学刊》1993年第3期，第32—40页。

塚本善隆《魏晋佛教の展开》，收入氏著《支那佛教史研究》北魏篇，东京：弘文堂书房，1942年，第1—56页。

塚本善隆《北魏の佛教匪》，收入氏著《支那佛教史研究》北魏篇，东京：弘文堂书房，1942年，第247—284页。

周保平《汉代画像石中的吉祥植物》，《农业考古》2008年第1期，第130—131页。

周保平、贺俊彦《汉画祥瑞龙》，《中原文物》2008年第6期。

周良霄《皇帝与皇权》，上海：上海古籍出版社，1999年。

周期政《唐代乐舞歌辞研究》，河北大学博士论文，2004年。

周绍良《读〈沙州图经〉卷子》，《敦煌研究》1987年第2期，第27—33页。

周书云《童谣巫术论》，《中南民族大学学报》(人文社会科学版)2005年第3期，第151—154页。

周婷婷《中国近现代谶纬研究》，山东师范大学硕士论文，2008年。

周晓薇《〈唐故薛突利施匐阿施夫人墓志〉卒葬年份考》，《文博》1997年第4期，第57—58页。

周一良《隋唐以前之弥勒信仰》，收入汤一介主编《中国宗教：过去与现在——北京国际宗教会议论文集》，北京：北京大学出版社，1992年，第105—125页。

周一良、赵和平《唐五代书仪研究》，北京：中国社会科学出版社，1995年。

周予同著,朱维铮编校《周予同经学史论》,上海:上海人民出版社,2010年。

周振鹤《东西徘徊与南北往复——中国历史上五大都城定位的政治地理因素》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2009年第1期,第32—39页。

朱久昌《古代洛阳都城空间演变研究》,陕西师范大学博士论文,2005年。

朱文鑫《史记天官书恒星图考》,上海:商务印书馆,1926年。

朱雪里《李杜与玄肃权争》,陕西师范大学硕士论文,2003年。

朱旭强《〈乐录图〉考》,《西南民族大学学报》(人文社科版)2006年第4期,第210—212页。

朱玉周《汉代谶纬天论研究》,山东大学博士论文,2007年。

朱玉周《汉代谶纬兴起的文化因素分析》,《齐鲁学刊》2010年第3期,第25—28页。

《竺可桢日记》,《竺可桢全集》第16卷,第200—201页。

祝波《北周和亲与隋唐音乐刍议》,《贵州大学学报》(艺术版)2006年第4期,第51—65页。

卓建平《试论义净在唐朝和南海诸国关系史上的作用和地位》,《世界历史》1992年第6期,第74—79页。

左汉林《论唐代二部伎的性质及其与多部伎的关系》,《湖南大学学报》(哲社版)2007年3月,第131—134页。

[日] 佐川英治《"奢靡"と"狂直"——洛阳建设をぐる魏の明帝と高堂隆》,《中国文史论丛》6,中国文史研究会,2010年,第1—34页。

[日] 佐藤均《革命・革命勘文と改元の研究》,佐藤均著作刊行会,1991年。

[日] 佐藤信《古代日本の历史》第九章《平安王朝への道》,第117—118页

[日] 佐藤智水《云冈佛教の性格》,《东洋学报》,59卷1—2期,第31页。

[日] 佐野诚子《五行志と志怪书——"异"をめぐる视点の相违》,《东方学》第104辑,2002年,第21—35页。

左玉河《从"改正朔"到"废旧历"——阳历及其节日在民国时期的演变》,《民间文化论坛》2005年第2期,第62—68页。

[日] 佐原康夫《周礼と洛阳》,《奈良女子大学21世纪COEプログラム报告集》第14册,2007年,第31—47页。

[日] 佐佐木聪《法藏〈白泽精恠图〉(P. 2682)考》,《敦煌研究》2012年第3期,第73—81页。

(二) 西文部分

Abe, Ryuichi 阿部龙一. *The Weaving of Mantra: Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. Columbia University Press, 1999.

Aberbach, David. *Imperialism and Biblical Prophecy 750 - 500 BCE*, London and New York: Routledge, 1993.

Admson, Walter L. *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsic's Political and Cultural Theory*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Arbuckle, Gray. "Inevitable Treason: Dong Zhongshu'e Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate." *Journal of the American Oriental Society* 115, No. 4 (1995): 585 - 597.

Aune, David Edward. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.

Aylward, Thomas F. *The Imperial Guid to Fengshui and Chinese Astrology: The Only Authentic Translation from the Original Chinese*, London: Watkins Publishing, 2007.

Berlekamp, Persis. *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam*, New Haven: Yale University Press, 2011.

Bingham, Woodbridge. "The Rise of Li in a Ballad Prophecy", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 61, No. 4. (1941), pp. 272 - 280.

Bleakley, Alan. *The Animalizaing Imagination: Totemism, Textuality, and Ecocriticism*, New York: St. Martin's Press, 2000.

Broek, R. Van den. *The Myth of the Phoenix — According to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

Bokenkamp, Stephen R. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Bokenkamp, Stephen R. "Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty", *Asia Major*, 3rd s., 7. 1(1994): 59 - 88.

Bol, Peter K. "Emperors Can Claim Antiquity Too: Emperorship and Autocracy under the New Policies." In *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, eds. Patricia B Ebrey and Maggie

Bickford, 173 - 205. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2006.

Bol, Peter K. *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford: Stanford University Press, 1992.

Bourdieu, Pierre. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", in Max Weber, *Rationality and Modernity*, ed. by S. Lash and S. Whimster, London: Allen and Unwin, 1987, pp. 119 - 136.

Brown, Peter. *The Cult of the Saints*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Chen, Huaiyu. *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China*, New York: Peter Lang, 2007.

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1990.

Collins, A. Yarbro and Collins, A. Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden: Brill, 1996.

Cooper, Kate and Gregory, Jeremyeds. *Elite and Popular Religion: papers read at the 2004 summer meeting and the 2005 winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Suffolk, UK: Boydell Press, 2006. especially read Simon Yarrow, "Narrative, Audience and the Negotiation of Community in Twelfth-Century English Miracle Collections" and Catherine Rider, "Elite and Popular Superstitions in the Exempla of Stephen of Bourbon".

Dardess, John W. "The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 29, No. 3, (May, 1970), pp. 539 - 558.

Davis, Thomas J. *A Rumor of Revolt: The "Great Negro Plot" in Colonial New York*, New York: Free Press, 1985.

DeVun, Leah. *Prophecy, Alchemy, and the End of Time: John of Rupecissa in the Late Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 2009.

Doi, A. R. I., "The Yoruba Mahdi", *Journal of Religion in Africa* (Vol. 4, Fasc. 2), Brill, 1971 - 1972, pp. 119 - 136.

Duncan, Peter J. S. *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and*

After, London: Routledge, 2000.

Eichhorn, Werner. "Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions", *Mitteilungend es Institutsf ar Orientforschung* 2, nos. 2 and 3 (1954): 25 - 53 and 463 - 476.

Fairclough, Norman. *Language and Power*. New York: Longman Group UK Limited, 1989.

Farge, Arlette, and Jacques Revel. *The Vanishing Children of Paris: Rumor and Politics before the French Revolution*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Forte, Antonino. *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century* (Napoli: Instituto Universitario Orientale Seminario di Studi Asiatici, 1976), Chapter One, "The Ta-Yun Ching Question", pp. 3 - 53. 增订版参看 *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Italian School of East Asian Studies, 2005.

Forte, Antonino. "Fazang and Šākyamitra, A Seventh-century Singhalese Alchemist at the Chinese Court", *Regional Culture, Culture and Arts before the Seventh Century*, Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 2002.

Fouracre, P. (ed.). *The New Cambridge Medieval History*, Vol. 1 c. 500 - 700, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Fracasso, Riccardo. "The Nine Tripods of Empress Wu", in Antonino Forte ed., *Tang China and Beyond*, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1988, pp. 85 - 96.

Gentz, Joachim. *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanoniesierung der Frühlings und Herbstannalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001.

Gentz, Joachim. "The Past as a Messianic Vision: Historical Thought and Strategies of Sacralization in the Early *Gongyang Tradition*." In *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology: ChineseHistoriography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*. Eds. Helwig Schmidt-Glintzer, and Jörn Rüsen, 227 - 254. Leiden: Brill, 2005.

Hartwell, Robert M., "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750 - 1550", *HJAS*, December, 1982, pp. 365 - 442.

Helm, June. *Prophecy and Power among the Dogrib Indians*. University of Nebraska Press, 1994.

Holcombe, Charles. "Immigrants and Stangers: From Cosmopolitanism to Confucian Universalism in Tang China," *Tang Studies* 20 - 21 (2002 - 03), pp. 71 - 113.

Hoppe, Leslie. *The Holy City: Jerusalem In the Theology of the Old Testament*, Liturgical Press, 2000.

Hvidt, Niels C. *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Ide, Moshe, *Messianic Mystics*, New Haven: Yale University Press, 1998.

I-Tsing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, translated by J. Takakusu, Oxford: Clarendon Press, 1896.

J. Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*. by I-Tsing, translated by J. Takakusu, Oxford: Clarendon Press, 1896.

Kavka, Martin, *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Kern, Martin. *The Stele Inscription of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society, 2000.

Kieckhefer, Richard. "The Specific Rationality of Medieval Magic", *The American Historical Review* 99, No. 3 (1994): pp. 813 - 836.

Kohn, Livia. "The Beginnings and Cultural Characteristics of East Asian Millenarianism," *Japanese Religions* 23 (1998): pp. 29 - 51.

Kuhn, Philip A. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Law, B. C. *Historical Geography of Ancient India*, Delhi: Ess Ess Publications, 1976.

Lefevere, André. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, London and New York: Routledge, 1992.

Lerner, Robert E. *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Lu, Zongli. *Power of the Words: Chen Prophecy in Chinese Politics, 265 - 618*,

Oxford, Bern, Berlin, New York: Peter Lang AG, 2003.

Mather, Richard. "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court", in Welch and Seidel, *Facets of Taoism*, pp. 103 - 122.

Martynov, Aleksandr S. "Konfutsianskaia Utopiia v Drevnosti I Srednevekov'e." in *Kitajskie Sotsial'nye Utopii*, eds. by L. P. Deliusin and L. N. Borohk, Moscow: Nauka, 1987, pp. 10 - 57.

Marx, Karl. "The Class Struggles in France, 1848 - 1850." (1850). Rpt. *Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*, Vol. 10, 45 - 145. London: Lawarence and Wishart, 1978.

Mayo, Lewis. *Birds and The Hand of Power:Apolitical Geography of Avian Life in the Gansu Corridor*, Geremie: R. Barmé, East Asian History, Number 24, December 2002.

Mollier, Christine. "Messianisme Taoïste de la Chinmédiévale: Étude du Dongyuan shenzhou jing", Ph. D diss., Université de Paris VII, 1986.

Moreland, John. "The Carolingian Empire: Rome Reborn?" In *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, eds. Susan E. Alcock et al., 392 - 418. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

More, Travis; Logan, George M.. *Utopia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Moule, C. F. D. (ed.). *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*. London, A. R. Mowbray, 1966.

Naquin, Susan. *Millenarian rebellion in China [microform]: The Eight Trigrams Uprising of 1813*, UMI, 1975.

Naquin, Susan. *Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774*, Yale University Press, 1981.

Nissinen, Martti. *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Soc. of Biblical Literature, 2000.

Overholt, Thomas W. *Prophecy in Cross-cultural Perspective: A Sourcebook for Biblical Researchrs*, Altanta: Scholars Press, 1986.

Ownby, David. "Chinese Millenarian Traditions: The Formative Age", *The American Historical Review*, Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), pp. 1513 - 1530.

Overmyer, D. L. "Messenger, Savior, and Revolutionary," in Alan Sponberg, *Maitreya, The Future Buddha*, Cambridge University Press, 1988, pp. 110 - 115.

Palmer, Roy. *The Sound of History: Song and Social Comment*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Perry, Elizabeth. *Challenging the Mandate of Heaven: Social Protest and State Power in China*, Sharpe, 2002.

Picken, Laurence. *Music from the Tang Court*, Vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Picken, Laurence and Nickson, Noël. *Music from the Tang Court 6*, Cambridge University Press, 1997.

Picken, Laurence and Nickson, Noël. *Music from the Tang Court 7*, Cambridge University Press, 2000.

Pulleyblank, Edward. "Jihu: Indigenous Inhabitants of Shannbei and Western Shanxi," *Opuscula Asiatic: Essays Presented in Honor of Henry Schwarz*, Washington, 1994, pp. 509 - 510.

Puett, Michael J. *To Become a God: Cosmology, Sacrifices, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture*, Chicago: Chicago University Press, 1956.

Richards, EG, *Mapping Time, the calendar and its history*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Rochberg, Francesca, *The Heavenly Writing: Divination Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Rsheim, Giza. *Animism, Magic, and the Divine King*. Cosimo, Inc. , 2005.

Schafer, Edward H. Pacing the Void: *T'ang Approaches to the Stars*, Berkeley: University of California Press, 1977.

Seidel, Anna K. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung", *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3. (Nov. , 1969 - Feb. , 1970), pp. 216 - 247.

Seidel, Anna K. "Taoist Messianism", *Numen* 31, no. 2 (1984): 161 - 174.

Shek, Richard. "Millenarianism: Chinese Millenarian Movements," in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan, 1987) 9, pp. 532 - 535.

Sivin, Nathan. "Chinese Conceptions of Time," *Earlham Review* 1 (1966): 82 - 92.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Volume One: *The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Sterckx, Roel. *The Animals and the Daemon in Ancient China*, Albany: State University of New York Press, 2002.

Stökl, Jonathan. *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison*, Leiden: Brill, 2012.

Strickmann, Michel. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching", Welch and Seidel, eds., *Facets of Taoism*, pp. 151 - 155.

Teiser, Stephen. "Having Once Died and Returned to Life: Representations of Hell in Medieval China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48. 2, 1988, pp. 433 - 464.

Ter Haar, Barend J. *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*, Leiden, Netherlands, and Boston: Brill, 2006.

Thompson, J. B. *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, 1984.

Twelftree, Graham. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. IVP, 1999.

Twitchett, Denis. "A Note on the Monograph on Music in Chiu Tang shu", *Asia Major*, 3rd. Ser. 3, No. 1, pp. 51 - 62.

Wagner, Lothar, "Art as an Instrument for Politcal Legitimation during the Tang: the Small-seal Script and the legitimate Seal," *Oriens Extremus* 40 (1997): 159 - 196.

Wang Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Wechsler, Howard J. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, New Haven: Yale University Press, 1985.

Wheatley, Paul. *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1971.

White, Luise. *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley: University of California Press, 2000.

Whitrow, Gerald James. *What is Time*?, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Wright, Arthur F. "The Cosmology of Chinese City", in G. William Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1977, pp. 33 - 75.

Zerubavel, Eviatar. The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Zürcher, Erik. "'Prince Moonlight': Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism", *TP* 68. 1 - 3(1982), p. 5, n. 10.

书 名 索 引

Z

人 名 索 引

专名索引

后　　记

> 我记得在巴伊亚附近的一个夜晚，我沉浸在一次磷光萤火虫的焰火表演之中；它们苍白的光闪亮，消失，再闪亮，但都无法用任何真正的光明刺穿黑夜。事件也是如此：在它们光亮范围之外，黑暗统治一切。
>
> ——布罗代尔《菲力普二世时代的地中海和地中海世界》

马克斯·韦伯认为，支配理性世界独一无二的手段，是授予自我权能的职业。德文的职业一般用词为“beruf”，它的动词形式 berufen，意思是“召唤”——韦伯非常强调这个词的宗教背景——因此，英文一般将其翻译为“calling”，意思是“奉神的感召去从事某事”。韦伯的“以学术为志业”，是视学术为神圣事业，为之奉献自己的一切。韦伯为此特别说到了教师，教师不是领袖，他不应该在讲台上或明或暗地采用任何方式将自己的态度和想法强加于学生，而是为学生打开自由思想的大门。我很庆幸，自己选择的人生道路恰是自己“志业”指引的方向，同时在我的成长道路上，又不断有老师给我打开一扇扇自由思想的大门。

时间总比我们想象的要快，许多喜悦或者伤感的片段，虽然已经无可挽留，但依然仿佛发生在昨日，不时从脑海里跳出来。在北京大学读书的七年是非常快乐的。十年前的这个时候，北京正闹“非典”，我被隔离在南门内的一幢宿舍里。跟我同屋的有现在中国社科院历史所的成一农。这是我第一次体验到被当作“异类”的感觉。怀着同情的心态，隔着门给我送瓜、送校样的，有现在复旦大学的余欣、夏洞奇，中国社科院政治学所的王利、中山大学的王媛媛等——我并不是说，凡是给我送过“牢饭”的都能

当教授，这个故事的另一面并不是喜剧——我的老师荣新江当时正在发愁怎么给我答辩。他一度说要找几个老师隔着墙给我答辩——这里面并不尽然是幽默。事情的真相是，我是比较能给老师闯祸的学生；幸运的是，荣老师是能包容我的老师。正是在这种背景下，我一步步走进了学术之门。

从本科做学年论文开始，我就得荣老师照顾，开始初步的学术训练。他从不限制我读书的范围，更不干涉我做学问的路径与方法，但是却总能树立起我对学术的信念和执着，更在关键的地方给予潜移默化的激发。从敦煌佛教文献，到中古石刻史料，再到隋唐长安城和中古佛教史，他都是给予鼓励，任我随意驰骋。不管我有多么不成熟的想法，他都认真地听，从不打击我的积极性。最初我还是小孩，一次他骑自行车把我从二院载到中古史中心的新址，无意中说起自己也很喜欢足球，我才慢慢发现，其实老师也不是从开始就是如此敬业的学者，也是牺牲了自己很多的个人爱好。直到现在，我都时刻告诫自己，大好风光，正好读书。第一次见荣老师，是在六院的旧办公室。走的时候，他从书架上抽出一大摞稿纸，在身上揩了几下，送到我手上——那时候电脑还不普及，我的作业都是手写的。那时候饭量很大，我的师兄弟大部分都是膀大腰圆，荣老师时常请吃饭，如果没有硬菜，真的难以管饱。很多年以后，自己也已经做了教授，回到北大，荣老师依然像以前一样，很自然地给我加一个荤菜。很多教育，就是从吃饭来的，比如，做学问跟吃饭一样，必须有硬菜。在北大的七年，在荣老师等先生的关怀教育下，我完成了人生的定位，套用海子的诗，就是决定“挥霍青春的岁月，然后去做铁石心肠的船长”。

告别北大，负笈美东。卡内基湖畔的六年，是沉下心读书的六年，至今令我深深地怀念。大部分的时光，我都在火石(Firestone)图书馆、玛德(Mudd)写本图书馆和葛思德(Gest)东亚图书馆等处流连忘返。读书、做笔记是每天基本的工作。我感觉自己像是一个隐士，在山水江湖之间，自由自在，读书写字，真是最快乐的六年。艾尔曼(B. Elman)老师也如荣老师一样，尽管非常关心我的成长，却从不干涉我的方向、方法、研究内容。

艾老师是一个极其敏感的理想主义者。年轻的时候，他做过宾州卫生厅的官员，在东南亚做过志愿者，但是做起学问，又是如此敬业和努力。他让我自己列出想读的书，每两周一次跟他聊读书心得。每次见面，他坐在桌子的一边，我坐在另一边，我一直说，他一直听，然后问几个问题。很多时候，我读的书跟他的领域并无交集，但是他总能以客观的立场提供很好的建议。甚至比如佛教等问题，他也能提出自己的看法，并提供很好的参考书目。后来才知道，他早期也做过佛教，还写过佛教哲学对德国哲学影响的论文。他这种包容开放的心态，也深深地影响了我。通过这种交流，我逐渐能够从科技文化史的角度重新思考问题，这也是我做中古时代知识世界与政治世界关联性研究的一个思想来源。

艾老师虽然早期以思想史和经学史著称，其实科技史是他的一个重要学问根基。他早期的导师席文（N. Sivin）1969 年以《中国早期数理天文学中的宇宙和计算》开始，即蜚声国际科技史学界，也是美国艺术与科学院院士。但是艾尔曼的科技史研究是循新的思想方法，是将现代概念里的“科学”和“技术”放在思想史、社会史的语境中进行考察，反对用现代理性主义和历史机会主义的立场，进行倒放电影式的推论。后来他写作的一系列科技文化史的著作，尤其是 2005 年哈佛大学出版社出版的 *On Their Own Terms：Science in China，1550—1900* 对这一立场阐发得淋漓尽致。从某种意义上说，我所做的“术数”，也就是中国中古的“科学”，是当时人们对自己所处时代知识体系的总结。本书中所讨论的宇宙结构、天文测量、云气光象、历法音律、谶纬祥瑞、地震火灾，无不包含着当时人们对自然世界和人类世界的认识水平。考察一个时代的历史，甚至如本书所揭示的那样——政治史，都不能脱离当时的知识水平和思想语境。笔者在文前引用的布罗代尔的那句话，想表达的正是这种观点，不过笔者强调的跟布罗代尔不同，笔者强调的是知识和信仰构成的主观环境对历史的影响，炫目的历史事件，都不可脱离这种环境和语境。艾老师跟我一样，极其反对线性发展的历史观。他对所谓冲突—反应说不以为然，我也反对用现在知识的标准去框架历史，从某种意义上说，虽然我跟艾老师领域不同，但学术精神却是紧密相关的。

艾老师并不是一个急功近利的人，尽管他在学术上非常勤奋。每次来上海，我们师徒两人都要一起吃一顿饭，喝两瓶啤酒。上一顿饭是不到一个月前，他告诉我，他真的决定要退休了；他从不担心我的学术，但是担心我会不快乐。他举了何先生的例子，说不希望我成为一个 bitter 的人。除了学术之外，希望我能享受生活。他就是这样一个人，不但在学术上，甚至在生活感悟上，都不吝于跟人分享自己的观点。

如果说荣老师帮我奠定了中古史和佛教史的基础，艾老师激发了我对中古术数、科技的兴趣的话，这本书的第三个思想来源是顾颉刚、陈槃、安居香山、中村璋八等先生开创的纬学的研究。这些前辈大多已经作古，之后虽然有徐兴无等学者继续推动，但实际上在相当长的时间内，纬学的研究陷入了停顿。中古时代在思想、政治、日常生活中都扮演重要角色的纬学思想，不但是经学的重要组成部分，更是理解当时历史世界绝不可忽略的成分。除了流入日本的中国汉籍，日本阴阳道书等本土文献，对审视中国自身也具有极其重要的史料价值。很可惜的，中国学界基本将其舍弃在研究视野之外。安居香山和中村璋八等先生的研究，实际上开启了一个奇迹般的学术新天地。但是他们辑的《纬书集成》1994 年就在中国翻译出版，却并未引起中国学者的足够关注。要做中古知识史，笔者明白，绝不可能绕开日本学界的优秀成果。妹尾达彦教授就告诉我，日本阴阳五行的研究，当以中村璋八、武田时昌教授为第一。令我感到欣喜的是，日本诸位先生对我的研究给予了超出本人分量的关心和照顾。京都大学人文科学研究所的武田时昌教授给我提供了大量的信息，而且对我的研究不断提出自己的看法。在他的邀请下，我加入了京都大学的术数学读书班并成为通讯组员。听说我到了东京，他从京都来东京的路上，约我在东京车站见面。当时我人生地不熟，又没电话，迟到了一个多小时，他居然在约好的银之铃广场咖啡馆死等，直到我出现。他又邀我去京都大学人文科学研究所访问，亲自带我安排住处，介绍所里的文献，在他主持的术数学读书班上，也得以见到和结识很多早闻大名的学者，比如精通天文学的宫岛一彦教授等。

中村璋八教授对我的研究也给予了很大的帮助。作为前辈学者，跟

其齐名的安居教授早已仙逝，但是中村教授至今健在，只是身体已经非常不好。武田教授督请我一定要去中村先生在东京的寓所拜见，说能见一面是一面，以后就见不到了。在清水浩子教授的陪同下，我去拜见中村先生，表达对他给予我帮助的感谢。这时候中村先生身体已经非常不好了，每天需要卧床很长时间。但他真是一个一丝不苟的日本式学者，一定要整整齐齐地坐在客厅跟我谈话。他说很多年都没有中国学者来拜访他了，其实他在四川大学还指导过几个研究生，也都没有联系了。其实日本学者也来得很少。现在想起来，我真的比较失礼，一直想从中村先生那里听到他对谶纬、阴阳道等相关研究的看法，想知道将来做什么比较有潜力。中村先生回忆了自己到中国访问的情形，他在北京大学、四川大学教书的旧事，并且提到了与李学勤等中国学者的交往。走的时候，他把自己不少资料送给了我，说了一句日文的“加油”。学术道路上，能够屡屡得到前辈学者无私的帮助，实在是一件值得高兴的事。

“我打江南走过，那等在季节里的容颜如莲花的开落。东风不来，三月的柳絮不飞。你的心如小小的寂寞的城。恰若青石的街道向晚。跫音不响，三月的春帷不揭。你底心是小小的窗扉紧掩。我达达的马蹄声是美丽的错误。我不是归人，是个过客。”普林斯顿六年毕业，正好赶上金融风暴，本来就无意留下的我，踏上了回国的路。在葛兆光教授的引荐下，我来到复旦大学教书。葛老师是熟悉的学者，而他所提倡的将中国史纳入到更广阔语境下研究的思路也对我有吸引力，此时我正对日本文献、贵霜佛教、西方天文学抱着强烈的却是外行的热情，希望将来把精力投入其中。在复旦的四年，我开始逐渐把之前读书的成果一点一点释放出来，变成文字发表。另一方面，继续努力读书，在各个点上，自不量力地走向广阔或走向深刻。我的老师担心的事情没有发生，我庆幸我的快乐大多来自学术研究，读书并没有降低我的快乐值，虽然我也不得不放弃很多个人的爱好。但是人生本来就很短，不可能什么都得到，就像这本书一样，不可能把所有内容都装进去。

在我的学习和研究过程中，得到了许许多多的帮助，我真心地感谢大

家。希望在将来继续得到大家的支持。太史文(Stephen Teiser)老师在我对佛教史的研究中扮演了最为重要的导师角色,在我将来关于佛教史的专书中再专门感谢。陆扬老师一直对我非常关照,他聪颖而敏锐的观点、执着而严密的论说,都给我留下了深刻的印象,并且在生活上也给了我很多的照顾。裴德生(W. Peterson)先生经常跟我聊天,给我了很多鼓励,也给了我很多的启发。下面我要努力列出在本书写作过程中帮助过我的诸位——如有遗漏,请打电话告诉我,我会在下一本书重点列出。我要感谢:普林斯顿大学的韩书瑞(S. Naquin)、柯马丁(Martin Kern)、贝格利(Robert Bagley)教授;宾夕法尼亚大学的席文(N. Sivin)、梅维恒(Victor Mair)教授;亚利桑那州立大学田浩(Hoyt Tillman)、陈怀宇教授;加州大学伯克利分校谭凯(Nicolas Tackett)教授;纽约大学曾蓝莹教授;日本中央大学的妹尾达彦、阿部幸信教授;东京大学的羽田正、佐川英治、小寺敦教授;京都大学的高田时雄、船山徹、辻正博、古胜隆一教授;明治大学气贺泽保规教授;金泽大学的安部聪一郎教授;帝京大学阎淑珍博士;大阪大学的合山林太郎教授;高丽大学校的柳浚炯教授;延世大学的罗志新(Jesse Sloan)教授;以色列希伯来大学的尤锐(Yuri Pines)教授;特拉维夫大学的石敖睿(OriSela)教授;牛津大学的田海(TerHaar)教授;乌特勒支大学的 Karl Kügle 教授;台湾政治大学的张广达老师;中研院史语所的祝平一、郑雅如、廖宜方教授;香港科技大学的吕宗力教授、香港大学的杨远铮教授;复旦大学陈尚君、陈引驰、韩昇、李天纲教授;华东师范大学朱政惠、牟发松、刘正教授;上海师范大学严耀中教授;上海社科院历史所芮传明、陈磊教授;清华大学侯旭东、释圣凯教授;台湾清华大学赖瑞和、陈珏教授;中国社科院历史所吴丽娱、孟彦弘、雷闻教授;北京大学邓小南、王小甫、陈苏镇、刘浦江、朱玉麒、陈明、陈侃理教授;武汉大学魏斌、姜望来教授;南京大学张伯伟、徐兴无、赵益、张学锋、金程宇、童岭教授;兰州大学冯培红教授;首都师范大学刘屹、游自勇教授;四川大学段玉明教授;中山大学姚崇新、王媛媛、王承文教授;中国人民大学孟宪实、沈卫荣、王静、毕波教授;高等教育出版社丁海燕博士;中国社科院世界宗教研究所李建欣教授;南开大学孙卫国教授;河南大学汪维真教授;东海大学张文昌教授;北京师范大学赵贞教授;华中科技

大学陈文龙教授；辅仁大学陈识仁教授；华南师范大学吴羽教授；东吴大学杨俊峰教授。感谢复旦大学中古共同研究班诸位同仁。

谢谢爱我的人和我爱的人，容忍我乖戾骄纵的性格，陪我走过闪亮的日子。

孙英刚

2013年9月9日

再版后记

拙著《神文时代》去年出版，现在上海古籍出版社的同仁决定再版，嘱我撰一再版后记。按照笔者的研究计划，《神文时代：谶纬、术数与中古政治研究》是“神文时代：中古知识、信仰与政治世界”三部曲的第一部。所以定名与谶纬、术数有关，但实际上并不局限于此，而是着力讨论了中古时代政治起伏背后的知识逻辑和信仰背景。如果说布罗代尔的《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》是聚焦于外部客观环境的话，笔者则希望勾画出中国中古时代历史演进的知识、信仰和政治的世界。

关于这一研究的目的、思路、史料等细节，笔者已经在绪言中做了详细的交代，这里不必赘述。但是必须指出的是，中古史的研究，以往学者比如陈寅恪等达到的高峰，既是学术前进过程中的丰碑，激励大家奋勇向前；同时，也成为了学术前进必须翻越的地标。这既是当下学界自身价值发现的需要，也符合前辈学者的期待。作为中国文明最具根基性的一部分，中古时代始终是寻找中国自身的“健康”认同的重要遗产，也是中国作为世界帝国和开放文明存在的重要历史时期，更是理解中国文明演进脉络的重要基础。就目前中古文明的研究而言，虽然在诸多方向上出现了突破的趋势，比如宗教文献的纳入、内亚传统的探讨、中亚文明与中古文明的关联、写本研究的初步繁荣、石刻史料研究的日渐丰富、地理信息系统的纳入、医疗社会史和物质文化史的受到关注，但是许多论述仍囿于旧说，需要从史料挖掘、研究领域拓展、理论方法革新上进行大胆的尝试。

即便抛开上述重要特征，中古时代也给我们提供了一个解释诸多问题的极佳样本——不管是讨论所谓人群“认同”，还是讨论神圣与世俗的关系，乃至研究政治合法性的建构。就如笔者在此书中反复暗示的那样，

即便是科学主义弥漫的现代，它依然是一种改头换面的“神文时代”。按人类社会的发展规律，在神文主义的思想体系中，统治合法性来自于天/神，人只是天或者神的秩序的一部分。在中古时代弥漫的天人感应、阴阳五行的知识体系中，人类世界是天命秩序的反映；在近代科学化的一些社会思想体系中，人又往往被视为自然秩序的一部分，连人类社会自身的发展趋势，都不由人来决定，而是由某种必然性决定的。从根本上说，不论是天命还是必然规律，都是对人类本身的某种否定，而借助于外部秩序来解释人类社会自身的秩序。在笔者看来，这两者之间并无显著的区别。

拙著出版后，受到了师友们过分的鼓励和激赏。在中古史、佛教史、科技文化史等领域内得到一些反响。包括海外的柏夷、罗柏松、佐川英治等师友都给予了较好的评价。最让我感到高兴的是，在人文学科之外，《神文时代》也得到了一些鼓励，这一点多少有点超出我的预期。年轻的如研究政治学的孙国东兄，前辈如研究政治经济学的汪丁丁教授等，也了解了这本书的情况。这一切，都让我非常感恩，也受到激励，希望能够继续做好研究，出版更好的作品。

去年故去的刘浦江教授，其实跟我颇有往来，早在近20年前，我刚到北大读书，就蒙其厚爱，多有点拨。后来他进行五德终始的考察，我也在全力清理谶纬、术数和中古政治的关系，研究上颇有相合之处。他对我的评价多少有点出乎我的意料，他说北大历史系的学生中，你算是能做学问又能做事的。不过现在回想起来，岁月蹉跎，处处羁绊，也基本上一事无成。唯对学问之道，始终保持热情，从未衰竭，这一点令自己还算满意，师友们也从未嫌弃。《神文时代》第一版出版后，我即寄一本给刘浦江教授，可惜之后再无回音，多半年后，刘先生驾鹤西归。现在再版，可惜也仍不能得到他的批评指正了。

时间是最残酷的东西，一点一滴地过去。少年时的张狂，已经渐渐离我而去。当年开玩笑称要如金庸一样将著作拼成“飞雪连天射白鹿，笑书神侠倚碧鸳”，现在经过30多年努力，才勉强写完“神”字。在痛和快中成长起来，逐渐不再直道而行。正如爱情，有时吟诵“愿得一心人，白首不相

离”;有时却又高歌“不管爱与不爱,都是历史的尘埃”;但最后的态度却只能是“我执我不执,尘埃皆已定”。研究也复如是,有时发下宏愿欲“究天人之际,通古今之变,成一家之言”;有时却又感叹“身后遗留一空名,不如即时一杯酒”;但最后的态度却只能是“尽人事以听天命”。不过无论如何,读书、研究、教书,总是最快乐和最值得做的事情。夜读《大唐西域求法高僧传》看义净感叹法显和玄奘的功业:“观夫自古神州之地,轻生殉法之宾,显法师则创辟荒途,奘法师乃中开王路。其间或西越紫塞而孤征,或南渡沧溟以单逝。……寔由茫茫象碛,长川吐赫日之光;浩浩鲸波,巨壑起滔天之浪。独步铁门之外,亘万岭而投身;孤漂铜柱之前,跨千江而遣命。”读罢仍感激动人心。在研究中,似乎就如在旅途中莫名其妙地认识一些人,一起走过一段相同的路,听听彼此的故事,到终点了无牵挂地道珍重,真是有趣的心路经历,也是最幸福的来源之一。

原后记中已经感谢了给我很多帮助的人,这里我想感谢一些比我还要年青的学人们——他们或者刚刚开始、或者即将开始独立研究和教学的生涯。但是他们已经展现出了作为潜力学者的闪光点,并且给予了我很多的支持,比如陈志远、聂顺新、吕博、王启元、刘学军、曾尧民、胡鸿、伍绍卫等。感谢上海古籍出版社的吕瑞锋先生、责任编辑曾晓红女史。感谢给予我灵感和鼓励的人们,杯酒话生,肝胆相照,没有什么能够阻挡,我们对自由的向往。

鲜花盛开的季节里,是再次出发的起点。甲午年漫步长安城,古老的城郭,就好像沉默的莲花绽放夕阳里。在一个小店招牌上读到:“从这里出发,可以到任何你想去的地方。”

2015 年 4 月 14 日于复旦光华楼